MIRCEA ARMAN

Tratat asupra imaginativului uman

EDITURA
TRIBUNA
-2024-

MIRCEA ARMAN

Tratat asupra imaginativului uman

MIRCEA ARMAN

Tratat asupra imaginativului uman

EDITURA
TRIBUNA
–2024–

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ARMAN, MIRCEA
Tratat asupra imaginativului uman / Mircea Arman. -
Cluj-Napoca : Tribuna, 2024
ISBN 978-606-9660-40-9

1

Editura Tribuna
Str. Universității nr. 1
Cluj-Napoca, 400091
România
Tel: 0264-591.498
E-mail: redactia@revistatribuna.ro

Ilustrație copertă: George Mazilu
Design: Mihai-Vlad Guță

Tiparul executat de:
Tipografia Arta Cluj

Cuprins

Cuvînt înainte 9

PARTEA TEORETICĂ

I.
Capacitatea imaginativă apriorică și imaginativul poietic rațional aprioric 19

II.
Despre noțiunile de ființă, capacitatea imaginativă apriorică și imaginativul poietic rațional aprioric 62

III.
Imaginativul religios al vechilor greci 69

IV.
Metafizica–filosofia prote 109

V.
Despre primatul imaginativului poietic metafizic sau al celui teologic în gîndirea elină 121

VI.
Metafizica înțeleasă ca *meta ta physis*, imaginativul poietic științific rațional și imaginativul tehnologic delirant-dominativ 126

VII.
Capacitatea imaginativă apriorică și imaginativul poietic rațional aprioric ca *arhé* al filosofiei și științei 134

VIII.
Existență și neexistență – de la gîndirea elină la filosofia europeană 141

IX.
Capacitatea imaginativă poietică apriorică ca unitate sintetică a apercepției 146

X.
Dominația prin mașinalizare-digitalizarea 152

XI.
Despre imaginativul poietic tehnologic și structura imaginativului poietic postistoric 158

XII.
Homo digitalicus și peștera informațională 163

XIII.
Imaginativul poietic postuman 167

XIV.
Metavers și metafizică 172

XV.
Imaginativul poietic uman între *aisthesis*, *imitatio* și *adevăr* 178
Friedrich Hölderlin 187
Rainer Maria Rilke 204
Dante Alighieri 214

PARTEA PRACTICĂ

XVI.
Antichitatea 237
Imaginativul poietic epic și liric în antichitatea timpurie 237
Orfeu și orfismul 237
Onomacrit 249
Musaios 259
Epimenides 262
Hesiod 270
Cleostratos 272
Ferekyde din Syros 274
Theagenes 275

XVII.
Filosofia preplatonică 280
Imaginativul poietic filosofic preplatonic 280
Ionienii 302
Thales din Milet 304
Anaximandru 311
Anaximene 316
Pitagora 320

XVIII.
Eleații 328
Xenofan din Colophon 328
Parmenide 332

Zenon din Eleea 342
Melissos din Samos 344

XIX.
Heraclit 347
Universalitatea devenirii 354
Logos-ul universal și logos-ul particular 354

XX.
Anaxagora 356

XXI.
Empedocle 359

XXII.
Revoluția sofiștilor și nașterea premiselor imaginativului poietic european 364

XXIII.
Protagoras 374

XXIV.
Imaginativul poietic rațional materialist grecesc la Leuccip și Democrit – o anticipare a imaginativului poietic științific european 379

XXV.
Filosofia sistematică 385
Platon 385
Dialectica 389
Noțiunea de Universal 395
Noțiunea de știință 397
Noțiunea de Bine 398
Doctrina lui Platon despre suflet 405
Noțiunea de adevăr la Platon 409

XXVI.
Aristotel 431
Filosofia lui Aristotel 431
Categoriile 435

XXVII.
O nouă paradigmă. Nașterea imaginativului poietic rațional aprioric european și creștinismul 440
Neoplatonicii 440
Plotin 446

XXVIII.
Scolastica 459
Părinții latini ai bisericii 469
Iustin 471
Irineu 472
Tertulian 472
Arnobius 474
Lactanțiu 474
Sf. Hilarius din Poitiers 477
Sf. Ambrozie 479
Aurelius Augustinus 480
Pseudo-Dionisie Areopagitul 517
Boethius 518
Evul „întunecat” 522
Renașterea Carolingiană 527
Alcuin 529
Rabanus Maurus 531

XXIX.
Filosofi ai Evului Mediu. De la Ioan Scotus Eurigena la William Occam 533
Ioan Scotus Eriugena 533
Amalric de Bene 550

XXX.
Realism și Ultrarealism 552
Roscelin 554
Guillaume de Champeaux 554
Abélard 555
Gilbert de la Porée și Ioan de Salisbury 557

XXXI.
Imaginativul poietic rațional aprioric la Thomas de Aquino, Duns Scotus și William Occham 558
Duns Scotus 563
William Ockham 568

XXXII.
Expunerea noțiunii de adevăr raportată la structura apriorică a imaginativului poietic rațional aprioric 572

POSTFAȚĂ

Imaginativul poietic rațional, principiu al esenței constitutive a lumii 603

Cuvînt înainte

I.

Lucrarea de față își propune să facă o sinteză, dar și să dezvolte ideile desfășurate în trei lucrări fundamentale pentru teoria *imaginativului poietic rațional aprioric*. Aceste lucrări sunt apărute la Editura Tribuna între anii 2021 și 2022, respectiv: *Eseu asupra structurii imaginativului uman* (2021), tradusă în italiană la *Morlachhi Editore U.P.* în *Collana Zetema di ricerca filosofica* și considerată în Peninsulă „cea mai bună carte străină apărută în Italia în 2021", premiată în acest sens; apoi *Eșecul gîndirii calculatoare și reafirmarea metafizicii* (2022) și *Între spirit și spadă* (2022).

Sigur, este aproape straniu cum într-o perioadă grevată de lipsa de viziune și creație aproape unanimă, de cărți apărute mai mult ca referate de lectură, o abordare filosofică nouă, cum este cea de față, este posibil să apară într-o cultură care nu se califică a fi una a ideilor originale. Or, teoria *imaginativului uman* vine să spargă acest clișeu și să dezvolte o filosofie originală care nu se revendică din nici un curent filosofic anterior, nici în spiritualitatea românească și nici în cea de aiurea.

Creativitatea în gîndire nu pare să fie o virtute românească, drept dovadă stînd mentalitatea și situarea opozitivă cu lumea, mimetică, plină de conformism, de imitație și de lipsa verticalității și a gîndirii libere asumate. Acest fapt este vizibil atît la nivel cultural, cît și la nivel politic și social.

De aceea, apariția unei astfel de concepții, o teorie a cunoașterii novatoare, a șocat mediul cultural românesc dar, în același timp, a permis unor voci autorizate și deschise poziții critice excepționale. S-a scris mult, extrem de mult, despre concepția noastră filosofică și s-a scris cu o deschidere și acribie impresionante.

II.

Văzută ca o nouă teorie a cunoașterii(N. Iuga), dar și ca o construcție conceptuală cu rol „[...] ordonator, organizator al conținuturilor, un construct intelectual care îndeplinește rolul atractorilor din modelele dinamice ale haosului, stabilind (prefigurînd, conturînd) comportarea unui sistem sau constituind un centru de atracție pentru respectivul sistem. Într-un spațiu cultural în care prin termenul filosofie românească se înțelege mai degrabă o *Weltanschauung* românească – un sistem haotic, dezorganizat, supus diferitelor tipuri de perturbații din exterior – Mircea Arman își asumă lansarea unui concept-atractor intitulat *capacitate imaginativă*, în măsură să explice funcțiunile creative pe alte coordonate decît cele ale imaginației, capabil să dea seama de puterea de a crea ex nihilo [...] pe care îl propune conștient de întâietatea lui [...]" (Adrian Lesenciuc).

Structura *imaginativului uman* vine ca o teorie a cunoașterii în care rolul fundamental îl deține capacitatea creativă umană ca modalitate de raportare și valorizare a lumii. *Capacitatea imaginativă umană*, ca sediu al *capacității creative de natură apriorică* este un dat al umanului care aparține lui și numai lui. Astfel, omul este capabil de a crea lumi posibile raționale, pe care le înțelege în raport de categoriile fundamentale ale posibilității cunoașterii

date de cele patru categorii esențiale: cantitatea, calitatea, relația și modalitatea, dar și de existența apriorică la nivelul acestei *capacități imaginative* a celor două elemente fundamentale care fac posibilă cunoașterea: timpul și spațiul, înțelese kantian ca apriorisme ale sensibilității. *Imaginativul poietic rațional aprioric* – termen pe care îl vom folosi mereu în două accepțiuni – este *agensul* care face posibilă sintetizarea datelor realității creative la nivelul sintezei transcendentale, prin urmare, la acest nivel al *imaginativului poietic rațional aprioric* care dă *structura imaginativă* a realității văzută ca lume. Această capacitate este responsabilă de valorizarea și aducerea la înțelegere a omului care se situează, în mod originar, opozitiv cu realitatea ici-colo contingentă și, prin această *capacitate imaginativă poietică apriorică*, asupra căreia va acționa *imaginativul poietic rațional aprioric*, va crea lumi posibile raționale și lumea așa cum o înțelege fiecare individ în parte și cum eul particular dar și cel general-conceptual, se raportează la aceasta. În acest fel, omul re-creează realitatea disponibilă transcendent și o valorizează la nivelul *imaginativului poietic rațional aprioric* pe care de această dată (cum vom proceda mereu) îl folosim pentru a numi *imaginativul uman* ca structură generică. Fără această valorizare imaginativă prin intermediul subiectului uman al cărui fundament este numita *capacitate poietică apriorică* și *imaginativul poietic rațional aprioric în sens de agens*, construcție care, vom vedea, implică totalitatea categoriilor și a judecăților posibile, dar și a rațiunii care nu are un rol regulator, ca la Hegel, ci unul intrinsec și privește valorizarea creativ-rațională a realității și a lumii, obiectualitatea, realitatea, posibilitatea, adevărul și, implicit, ființa și care, fără ea, ar fi „*me on ti*".

III.

Ceea ce este vădit curios în structura *imaginativului poietic rațional aprioric în sens generic* este că dincolo de generalitatea sa extremă cuprinde și posibilități subsecvente ale acestuia, care sunt date de percepția aprioric a spațiului și timpului, înțelese în sens kantian ca intuiții sensibile pure, dar cu caracter specific dat de cultura în care individul se manifestă. Vom decela în acest sens lumile posibile raționale ale elinilor, ale europenilor, dar și ale orientalilor, cu marile deosebiri culturale date de percepția imaginativă a timpului și spațiului. În funcție de aceste elemente pot fi judecate nu doar creațiile culturale, științifice și civilizaționale, dar și mentalitățile și caracteristicile istorice ale spiritului specific și ale faptelor istorice concrete. Astfel va fi analizată realitatea și lumea în întreaga sa diversitate. Prin urmare, spre deosebire de *animalul simbolic* al lui Ernst Cassier, *animalul imaginativ* este mai originar, mai adecvat și mai acoperitor la nivelul istoriei spirituale și obiectuale a umanității(N. Iuga).

Din acest motiv, lucrarea de față este împărțită în două mari secțiuni, respectiv secțiunea teoretică în care este dezvoltată teoria *imaginativului poietic rațional aprioric* sub aspectul său generic și cea practică în care această teorie vine să pună în aspect, să decripteze, cele mai importante dezvoltări spirituale umane și să le valideze la nivelul ființei ca adevăr.

IV.

S-a pus întrebarea: este adevărul suficient pentru a acoperi întreaga arie a manifestării ființei? (Andrei Marga, *Stăpânirea complexității*,

Ed. Creator, 2023, cap. *Imaginativul-cheie de boltă*, pp. 304-315). Răspunsul nostru nu poate fi decît afirmativ. Și iată de ce:

Pe de o parte, întreaga istorie a spiritului, ne place sau nu, are în centrul ei adevărul. Începînd cu marile religii și pînă la marile sisteme filosofice adevărul ca ființă și ființa ca fundament al adevărului ocupă locul central al preocupării spirituale a umanității. Abordări precum cele ale neomarxistului Jurgen Habermas și ale întregii școli materialiste de la Frankfurt sunt marginale și fac trimitere la filosofie ca vector al schimbării sociale. Această abordare nu este doar ilegitimă, ci este și falsă, teoria comunicării și celelalte teorii marxizante ale corifeilor Școlii de la Frankfurt găsindu-și întemeierea doar în viziunea materialistă și socială a acesteia. Eforturile lor sunt remarcabile, dar din punct de vedere al gîndirii filosofice autentice sunt, în opinia noastră, puțin semnificative.

V.

Astfel, pentru a vedea ce este constitutiv pentru gîndirea filosofică autentică din antichitate și pînă în prezent, vom face următoarele considerente succinte care se regăsesc dezvoltate pe larg și în textul prezentei lucrări:

Pe de o parte, filosofia, ca gîndire originară, dorește să pună în aspect realitatea în întregimea ei, obiectualitatea în întregimea ei și să le valorizeze. Ea se va raporta mereu la adevăr înțeles ca adevăr al ființei. În acest sens, încă de la Tales la Parmenide sau Heraclit, pînă la Kant și Hegel sau Heidegger, filosofia, sau gîndirea autentică, este drumul adevărului. Cum spuneam, și marile religii de la Buddha la Christ au ca fundament al lor adevărul ca ființă, mai mult, ca manifestare a divinității, de aceea „Eu sunt calea și adevărul" cum spunea Isus.

BIB

Pe de altă parte, filosofia ca gîndire autentică, și nu ca „știință de catedră", va avea ca obiectiv devoalarea rațională a lumii și realității văzute de noi drept manifestări creative ale *imaginativului poietic rațional aprioric*.

În filozofie, văzută ca gîndire autentică, *logosul* ca manifestare a adevărului și ființei va căuta cu necesitate principiul, cauza și rațiunea. Crearea de realitate poietică subsecventă, particulară, ca în cazul științelor, nu este suficientă pentru filosofia ca gîndire autentică. De aceea, la modul originar, filosofia nici nu poate fi subordonată științelor și gîndirii științifice. Că acest lucru s-a întîmplat în ultimul secol este dovada „orbirii filosofilor". Ei nu au înțeles că știința și gîndirea științifică autentică sunt aplecate doar pentru a găsi principii și cauze ale fenomenului particular și nu pot subordona gîndirea filosofică autentică care se raportează doar la generalitatea fenomenului și realității ca atare pe care trebuie să o reducă la principiu, respectiv la adevăr și ființă. Toate celelalte abordări subsecvente, așa cum este teoria comunicării la Habermas, sunt abordări de tip științific, inadecvate gîndirii filosofice originare.

Pe de altă parte, trebuie să vorbim, în cazul gîndirii filosofice autentice, de scopul acestei gîndiri, scop care diferă fundamnetal de cel al științei și al scopului ei, fapt pe care întreaga pleiadă a gînditorilor marxiști și neomarxisti l-au ignorat.

Încă Aristotel, cum vom demonstra pe larg în cuprinsul lucrării de față, atribuie filosofiei un *rol theoretic*, adică contemplativ, scopul ei fiind adevărul în sine, ceea ce este egal cu ființa în sine fără a se raporta la aspectul de utilitate practică. Acest rol este al științei.

Filosofia, sau gîndirea autentică, nu are drept scop utilul pragmatic, ci ea se raportează mereu la gîndirea *theoretică* (contemplativă) a adevărului. Acesta este și motivul pentru care considerăm adevărul elementul central al oricărei gîndiri filosofice, celelalte abordări fiind *me on ti*!

În această situație, *filosofia imaginativului uman* acoperă întrega *gîndire umană creativă* în diversitatea sa, dar conferă aspect de filosofie doar gîndirii grecești și europene. De aici insistența noastră asupra acestora.

Și întrucît nu ne interesează deloc halucinațiile progresismului, dar nici teoriile, de această dată serioase și bine fundamentate științific și nu filosofic, ale neomarxiștilor, vom afirma că apariția filosofiei în spațiul grec și european nu este un miracol, ci o caracteristică specifică a *imaginativului poietic rațional aprioric* elin și european, mai puțin înclinat spre fantasmă, miracol și religie, ceea ce nu se poate afirma despre gîndirea orientală sau a celei care afirmă negritudinea.

De aceea spunea Aristotel despre filosofie că este divină, pentru că ea duce la cunoașterea Divinității care este contemplarea totală și dezinteresată a adevărului. Prin urmare, încă în gîndirea elină, adevărul este asimilat ființei supreme, valorii supreme și scopului ultim al gîndirii autentice. De aceea afirma undeva Aristotel că științele sunt mai utile decît filosofia, dar filosofia este mai *Bună* decît toate la un loc[1].

Lucrarea de față se constituie într-un demers care cheamă filosofia la originea și utilitatea sa, iar teoria *imaginativului poietic rațional aprioric* vine să completeze carențele de cunoaștere manifeste încă în filosofia idealistă germană. S-a spus, cu multă întemeiere (Andrei Marga), că cercetarea noastră revine la premisele deja puse de idealismul german. Și este natural acest lucru, cîtă vreme filosofia nu se supune gîndirii de tip științific și formalizant care nu duce gîndirea autentică nicăieri, ci o împarte, cu „briciul lui Ockham", într-o cercetare inautentică a particularului.

Sigur, cercetarea noastră care pune creația filosofică, literară sau de altă natură înaintea analizei matematizante poate fi privită ca

1 *Metafizica*, A2, 982 b 28 sqq.

o întreprindere riscantă în acest secol în care știința devenită tabu intelectual nu face decît să-și arate, de cele mai multe ori, neputința. Și, desigur, filosofia noastră este aplecată spre timpul pe care îl trăim și deconspiră toată abordarea falsă și deșucheată, malignă și degenerată, a realității din modelele matematice virtuale, dar arată și tarele uriașe ale unei gîndiri dezumanizate și dezumanizante a realităților virtuale, care duc spre cel mai primitiv mathusianism și spre negare esenței a ceea ce s-a chemat, multe milenii, *Om* și creație umană. Odată cu tehnica informației ne întoarcem la omul peșterii. Filosofia, dar și literatura și arta, fiind acte de conștientizare și revelare a adevărului, au misiunea de a împiedica, prin conștientizare, acest lucru.

VI.

Deși intenția noastră inițială a fost să facem o descriere mai amănunțită a filosofiei imaginativului uman, am considerat că cel mai bine este să vorbească pentru noi textul ca atare. De aceea, vom opri acest cuvînt înainte și vom publica, în postfață, textul Prof. Ordinarius Gaetano Mollo, de la Universitatea din Perugia, care face o adevărată *laudatio* acestui excurs filosofic original pe care îl prezentăm cititorului interesat.

Mircea Arman

Partea teoretică

I.

Capacitatea imaginativă apriorică și imaginativul poietic rațional aprioric

Lucrarea de față își propune, dintr-un bun început, o viziune mai puțin obișnuită asupra unor aspecte ce țin de natura însăși a culturii și a raportării omului față de lume. Este departe de noi gîndul de a aborda această problemă din perspectiva uneia sau alteia dintre școlile filosofice existente. De aceea, pe întreg parcursul demersului nostru vom ignora întreaga perspectivă deschisă asupra acestei probleme încă de Aristotel și continuată pe aceleași mari linii directoare de toate școlile, de la cele medievale și pînă în cea mai apropiată modernitate.

Ceea ce va constitui neobișnuitul excursului nostru va fi atît problematica în sine, dar și unghiul din care va fi privită problema filosofiei, poeziei, înțeleasă ca formă a cunoașterii, și nu în sensul tradițional platonic și aristotelic, al artei, religiei și științei. Acesta este motivul pentru care nici măcar nu vom încerca o abordare fundamentată în tradiție, adică în cadrele precis statuate de istoria filosofiei occidentale, de istoriei artei, esteticii sau științei. Intenția noastră se rezumă doar la a re-pune problema, la a deschide perspective care să suscite gîndirea, pentru a merge mai departe pe drumul ce călăuzește spre scopul inițial, dar și spre cel final, al oricărei voințe de operă: adevărul. Întreprinderea se dovedește a fi cu atît mai riscantă și mai dificilă cu cît, pentru acest tip de abordare, lipsește cu desăvîrșire bibliografia.

Mulți specialiști în domeniu ar fi, de la început, tentați să conteste o asemenea încercare măcar din perspectiva uneia dintre cele mai adînc inoculate prejudecăți culturale: filosofia, poezia, arta,

dar și știința la începuturile ei, precum și în contemporaneitate, ca produs al *imaginarului*, așadar ca ficțiune mai mult sau mai puțin articulată rațional și statuată în observația și cercetarea naturii, își pot permite să ignore adevărul ca veridicitate.

Cu toate acestea, în filosofia lui Kant *imaginația* capătă un rol determinant în sinteza reprezentării și a formării obiectului supus judecății în însuși interiorul simțului intern. Astfel, la Kant, *imaginația,* alături de sensibilitate, livrează intelectului obiectul supus judecății. În acest caz, *imaginația*, ca produs al *imaginarului* și *nu* al *capacității imaginative poietice raționale*, face legătura necesară între intelect și datele experienței cu care intelectul nu poate lucra nemijlocit. Problema *imaginației* și a rolului ei în posibilitatea cunoașterii nu au făcut obiectul unui interes deosebit al criticilor și discipolilor lui Kant, rolul, esențial de altfel, al acesteia fiind oarecum lăsat deoparte, neglijat.

Noțiunea de *imaginar* a căpătat în timp, o dată cu implantarea fermă a mentalității științifice prost înțelese, o notă de desuetudine. Și poate că, într-un anumit fel, dacă dăm noțiunii de imaginar o valență halucinatorie, delirantă sau fantezistă, chiar așa și este. Arta, spre exemplu, dar și filosofia sau știința, *nu sunt* un rezultat al *imaginarului* ca facultate a reveriei și halucinatoriului, ci, mai degrabă, a ceea ce noi vom numi *capacitate imaginativă poietică rațională*.

Prin urmare, în concepția noastră, noțiunea de *capacitate imaginativă apriorică* și cea de *imaginativ poietic rațional aprioric* nu au nimic de a face cu *imaginarul și imaginația*, deși în limba română cele două noțiuni sunt percepute ca fiind sinonime. În mod similar, *Dasein* în accepția hegeliană are sensul de existență cît timp la Heidegger același cuvînt capătă o altă semnificație și este înțeles mai degrabă ca fiind omul în deschisul lumii ca efect al situării sale opozitive față de aceasta. Spre deosebire de nota de *iraționa-*

litate pe care o conține noțiunea de *imaginar*, *imaginativul poietic rațional aprioric* primește valența de *posibilitate de a crea sau, după caz, de a re-crea realitatea la modul rațional*, de facultate specifică a intelectului de a crea *lumi posibile raționale*. În acest sens, *imaginativul poietic rațional aprioric este* un *agens.* De aceea, spunem noi, doar *capacitatea imaginativă apriorică* este facultatea umană capabilă, prin intermediul acestui *agens* care este *imaginativul poietic rațional*, de a crea și re-crea *lumea* ca atare dintr-o perspectivă a raționalității implicite. Dar această *capacitate imaginativă apriorică* este mai mult decît atît. *Ea este facultatea specifică omului și numai lui, de a făuri lumi posibile al căror sens rațional este atît explicit cît și implicit*. Această capacitate este responsabilă de valorizarea și de aducerea la înțelegere a *realității,* dar și de *poieza* acesteia, ceea ce în cazul *imaginației* kantiene era *exclus* ea rezumîndu-se la a fi un fel de clișeu fotografic al ființărilor ici-colo disponibile, neavînd un rol creator de realitate și de valorizator al ei, așa cum este cazul *imaginativului poietic uman*, respectiv al *capacității imaginative apriorice* și al *agensului* ei ca părți constituente ale numitului *imaginativ poietic uman*. Tot această *capacitate imaginativă apriorică* specifică omului și numai lui este responsabilă de înțelegerea și de posibilitatea unică a ființei umane de a se situa opozitiv față de lume, dar și de absolut tot ceea ce a creat vreodată omul, de la opera de artă la descoperirea științifică și dezvoltarea tehnică. Omul schimbă lumea, o făurește, îi dă valoare doar datorită acestei *capacități unice imaginative apriorice* care face posibilă lumea ca lume. Cu alte cuvinte, la baza posibilității cunoașterii umane stă *capacitatea imaginativă apriorică* al cărei *agens* este *imaginativul poietic rațional aprioric* care joacă rolul unui *concept ordonator* al haosului fenomenelor subzistente și de sintetizator și valorizator al acestora. Realitatea ca ființare ici-colo disponibilă pusă în afara relației stabilite de subiect ca eu cunoscător și re-creată prin

intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric* este lipsită de existență, de relație unificatoare dătătoare de sens, ea fiind doar *subzistentă*. Omul creează existența, lumea, arta și le valorizează. Prin aceasta, el este deținătorul a ceea ce Hegel înțelegea prin Spirit. Fără această valorizare dată de subiectul cunoscător, obiectualitatea este *me on ti*.

Astfel *la baza* conceptelor pure ale intelectului determinate de Kant în „Tabelul categoriilor" și despre care afirmă că ar prelucra rezprezentările fenomenelor prin intermediul celor două intuiții sensibile pure, timpul și spațiul, stă *capacitatea imaginativă aprioricâ* care este izvorul tuturor acestor concepte pure sau categorii și intuiții sensibile și al cărui *agens* este *imaginativul poietic rațional aprioric* cel care creează *lumi posibile raționale* și le aduce sub judecată pentru a putea fi ordonate, ierarhizate și valorizate.

* * *

Prin urmare, în opinia noastră, schema intelectului kantian nu este nici completă și nici corectă, ea omițind în mod oarecum de așteptat capacitatea creatoare de *lumi posibile raționale* ale intelectului, *capacitate care creează însuși intelectul ca funcțiune* și stă la baza și fundamentul lui. Spun că această scăpare a lui Kant a fost oarecum normală, atîta vreme cît el a dedus structura intelectului din logică, prin urmare dintr-un domeniu lipsit de conținut, astfel construcția acestuia se limitează la re-sintetizarea, regîndirea și ordonarea logicii tradiționale prekantiene într-un construct nou care, pentru multă vreme, a constituit modelul de necontestat al intelectului uman. Mai mult, datorită aceluiași viciu de analiză, Kant a scăpat din mînă însăși capacitatea creativă a omului, adică tot ce este esențial în ceea ce privește omul, lumea și existența acestora.

Leibniz, la rîndul lui, a construit un sistem în care a lasat deoparte tocmai aceste *structuri ale imaginativului*, respectiv *capaci-*

tatea imaginativă apriorică și *imaginativul poietic rațional aprioric,* creionînd un *sistem intelectualizat al lumii* în care pînă și timpul și spațiul, ca elemente intuitive pure și constitutive ale lumii și capacității cognitive umane, lipsesc cu desăvîrșire. El a comparat fenomenele, deci obiectualitatea lumii, doar cu intelectul și cu conceptele abstracte ale lui, deduse din logica aristotelică. El vedea lumea numai prin intermediul conceptelor pure și credea să fi găsit o sinteză a acesteia, prin intermediul lor ignorînd nepermis sensibilitatea, respectiv latura aesthetică a intelectului. El nu considera ca fiind fundamentale intuițiile sensibile pure decît sub aspectul lor „intelectualizat", respectiv timpul și spațiul, pentru el sensibilitatea nu era decît un mod de a lega înțelegerea, respectiv un mod de a induce teoretic o lume guvernată de capacitatea abstractă de cunoaștere a intelectului. Prin urmare, Leibniz a căzut în capcana de a fi intelectualizat fenomenele, așa cum Loke le-a „sensibilizat", respectiv ambii au prezentat fenomenul doar ca un concept al reflexiei, chiar dacă absolutizat abstract și intelectualizat sau absolutizat empiric.

Pe de altă parte, Leibniz s-a aflat într-o profundă eroare, avînd totodată dreptate sub aspectul logic și formal atunci cînd afirma că realitățile nu se contrazic niciodată unele pe altele, dar aceste raporturi logice nu mai înseamnă nimic atunci cînd avem în vedere natura, respectiv fenomenul, care se sustrage de la legitățile stricte ale logicii ajungînd uneori la forme dinamice contradictorii.

Totuși, în ciuda erorilor inerente, nu putem să nu fim de acord cu Leibniz atunci cînd reduce realitatea la ceea ce este sintetizat transcendental, în ciuda scăpării elementului creativ de realitate dat de *capacitatea imaginativă apriorică* și pus în operă de *imaginativul poietic rațional aprioric*. Era cu siguranță chiar peste capacitatea de înțelegere a lui Kant faptul că realitatea este un proces care se creează continuu prin intermediul *imaginativului poietic rațional*

aprioric, iar îndrăzneala de a spune că timpul, spațiul, realitatea și toate cele ce urmează din perceperea acestora sunt doar „ale mele" nu puteau să aibă nici un fel de întemeiere pînă în gîndirea lui Heidegger.

Pe de altă parte, atunci cînd von Leibniz a creat sistemul monadelor, el a văzut distincția dintre transcendental și transcendent, respectiv intern și extern, doar din perspectiva intelectului, fără să pună cu adevărat problema *capacității imaginative apriorice* care stă la fundamentul conceptelor și, bineînțeles, a capacității creative a acestuia. El scapă din vedere un concept care să poată face legătura între aceste determinări pur intelective care sunt monadele iar elementul *agens* al raporturilor dintre monade ar fi trebuit să fie un concept asemănător a ceea ce noi numim *imaginativ poietic rațional aprioric*. Or, tocmai lipsa acestuia face ca monadele să nu fie decît „lumi model" fără o legătură inteligibilă între ele, în ciuda a ceea ce dorea Leibniz. Și deși legătura dintre lucruri este făcută prin abstractizarea elementelor sensibile pure și reducția lor la o ordine în comunitatea substanțelor (spațiul) și la o dinamică a lor în ceea ce el credea că este timpul și care ar fi premergătoare lucrurilor și reprezentărilor lor, totuși această legătură care putea fi acceptată la nivelul conceptelor nu poate fi acceptată la nivelul fenomenelor, în ciuda tuturor eforturilor sale.

***

Ceea ce face diferită construcția noastră prin cele două elemente fundamentale ale intelectului, *capacitatea imaginativă apriorică* și *imaginativul poietic rațional aprioric*, este de domeniul esenței, întrucît noi nu doar comparăm conceptele noastre în intelect pentru a vedea dacă ele sunt identice, prin urmare corespund atît interior cît și exterior sau dacă intră în contradicție sau nu, ci arătăm modul în care aceste concepte creează realitatea și structura internă a fenomenului atît cît stă în putință *capacității imaginative*

apriorice umane și astfel, prin intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric*, le aducem la înțelegere. Pentru că dacă noi privim lumea doar ca o înlănțuire de concepte și fenomene cu un raport de cauzalitate logic, vom scăpa din vedere tocmai esența existenței umane care se manifestă plenar în cunoașterea creativă. Tot ce este valoare umană se raportează la gîndirea creativă și la creația realității însăși.

* * *

Platon se înșela profund atunci cînd vedea în creație (poezie) doar starea de transă (*Ion*), ceva înrudit cu arta divinatorie, și nu acea străfulgerare a gîndirii *care duce dincolo de concept* sondînd în însăși interioritatea cea mai profundă a ființării umane și, implicit, a valorizării și creării existenței. Ajungînd în acest punct, vom încerca să facem conexiunile cu cealaltă afirmație, după care unii gînditori cred că creația ca ficțiune poate ignora adevărul ca veridicitate, dar și lumea și realitatea ca *posibilitate imaginativă poietică rațională aprioric*ă. Aserțiunea în cauză poate fi corectă în ansamblu și conține o anumită doză aparentă de veridicitate (sic!), însă păcătuiește prin faptul de a fi complet falsă. Acest fals se datorează, în speță, unei greșite înțelegeri a noțiunii de adevăr care se perpetuează încă de la Aristotel și care și-a găsit expresia finală în acel *adequatio rei ad intellectus* de sorginte thomistă.

Nu mai este o îndrăzneală a afirma că europeanul folosește noțiunea de adevăr într-un mod pe care l-am putea considera cel puțin arbitrar, totalitar și unilateral. În timp, definiția tomistă a prins din ce în ce mai mult teren, ajungînd să se impună aproape total. În acest sens, exemplul științelor este mai mult decît relevant. În virtutea acestui fapt, noi nu mai gîndim adevărul decît *formaliter*, adică ca o adecvare a intelectului la lucru, la factualitatea și reitatea disponibile. Adevărul trebuie gîndit însă în temeiul a ceea ce este adevărat. Vom porni în discutarea acestui concept de la cuvîntul

grecesc *aletheia*, avînd ca sprijin și interpretarea heideggeriană unde *aletheia* este înțeleasă ca *stare de neascundere*.

Este oare necesară o reactualizare a conceptelor filosofiei grecești referitoare la adevăr?. „Nicidecum. O reactualizare, chiar dacă această imposibilitate ar deveni posibilă, nu ar ajuta la nimic; căci istoria ascunsă a filosofiei grecești constă din capul locului în faptul că ea se îndepărtează de esența adevărului – care se anunță prin o străfulgerare în cuvîntul *aletheia* – și că ea se vede obligată să-și mute din ce în ce mai mult cunoașterea și rostirea esenței adevărului în dezbaterea unei esențe derivate a adevărului. În gîndirea grecilor, și mai ales în filosofia care i-a urmat esența adevărului ca *aletheia* rămîne negîndită" (Heidegger).

Îndepărtarea la care se referă Heidegger este cea care face subiectul filosofiei grecești să fie unul exterior, raportat la o prezumtivă realitate obiectuală, lucru care a făcut filosofia greacă începînd de la Platon să se despartă de noțiunea autentică a adevărului cuprinsă în cuvîntul *aletheia*. Omul nu mai se gîndește pe sine ci se îndreaptă în afara lui, neînțelegînd faptul că realitatea există doar prin re-creația subiectivă, *in mentis*, re-creație care stabilește relația, adică ființa ființării, respectiv lumea. În afara capacității imaginative re-creative, lumea nu ar fi decît o îngrămădire haotică de lucruri. Unde a pierdut deci filosofia grecească și cea europeană? În lucru. În aplecarea asupra lucrului și nu a re-creației imaginative. Acest fapt a făcut, cu unele mici excepții, ca aproape 2500 de ani omul să nu înțeleagă sensul ființei, lumii și adevărului.

Există doi factori care fac posibilă realitatea ca actualitate. Aristotel subliniază că aceștia sunt: materia și forma, *hyle* și *morphe*. Trecerea materiei din starea de posibilitate în starea de realitate este un *act* – *energeia*. Unirea dintre formă și materie dă individul care este purtător de *eide,* singurele care conțin semnificație. Stagiritul face o diferențiere netă între ființarea ca posibilitate și

ființarea în act. În *Metafizica*, el arată că: „Văzător se poate spune despre acela care are putința de a vedea și despre acela care vede ceva realmente, după cum și știința, în general, poate să însemne nu numai putința de a se sluji de știință, ci și întrebuințarea ei efectivă"[2].

În ce privește posibilitatea, aceasta nu ridică nici un fel de întrebare, o posibilitate logică fiind supratemporală, eternă. Însă în privința devenirii, adică în privința trecerii de la posibilitate la act, se pune întrebarea: care este mecanismul ce declanșează lanțul devenirii? Răspunzînd acestei întrebări, Aristotel clamează: *anagke stenai*. Lanțul mișcărilor trebuie să aibă un început, definiția trebuie să înceapă cu un nedefinit, conceptualizările trebuie să înceapă de la ceea ce nu este conceptual.

Pe de altă parte, mișcarea este și ea provocată de un *prim motor* care este nemijlocit și nemișcat. Acest prim motor este numit de Aristotel *noesis noeseus noesis*, adică gîndirea care gîndește gîndirea dar și *act neamestecat*, așa cum îl numea încă Anaxagora, și care nu este altceva decît *imaginativul poietic rațional aprioric care se gîndește pe sine și pro-iectează o lume*. Lumea mea, lumea indivdului, a subiectului care se raportează la lume și îi conferă existență. Acest imaginativ nu trebuie asemănat sau confundat cu simțul intern de sorginte kantiană întrucît viziunea noastră diferă substanțial de aceasta deși, la rigoare, și dacă ținem neapărat la definiții, viziunea pe care noi o avem asupra omului și a raportării sale la lume este una de tip subiectiv, așa-numitul obiectivism nefiind decît o simplă fabulație, mai mult sau mai puțin articulată.

Același Stagirit arată că ființarea umană este dotată cu un intelect poietic, care este inafectabil, etern și indestructibil. Dar aceste predicamente implică inerent și calitatea divină a acestuia. Așadar, gîndirea care gîndește gîndirea – *nous apathetikos*, așa cum

2 M. Heidegger, *Originea Operei de artă,* București, 1982, pag.65.

aminteam și mai înainte – este numită și intelectul superior, pur. El este singurul care are acces la intelectul divin, omul ajungînd astfel, din cînd în cînd, la o stare de *noesis noeseus noesis*, în care gîndirea gîndește gîndirea.

„Iar acest intelect este separat, neafectabil și neamestecat, fiind prin natura sa act, activitate reală [....]. Însă separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, și numai ca atare este el nemuritor și veșnic."[3] Ca mai apoi, vorbind despre obiectul gîndirii ca *noesis* să afirme: „După cum mintea omenească, care se ocupă uneori cu lucruri alcătuite din părți, nu-și află deplina mulțumire în zăbovirea asupra cutărei sau cutărei părți, ci își găsește suprema satisfacție în contemplarea întregului, care totuși este deosebit de ea, tot aceeași atitudine o are și inteligența divină, care se gîndește pe ea însăși în vecii vecilor"[4].

Prin urmare, Stagiritul demonstrează că omul, prin gîndire, poate face posibil ca o posibilitate să treacă în act, în realitate. Astfel, gîndirea participă ea însăși la împlinirea realității. În actul de *noesis* se regăsește o situație diferită de orice fel de gîndire discursivă, *dianoia*, deoarece în *noesis*, gîndirea și realitatea se contopesc. Pentru a ne confirma alegerea vom cita două fragmente, unul din Platon și altul din Aristotel. „*Oti to men pantelos on pantelos gnoston* – ceea ce există în mod absolut este cognoscibil în mod absolut".[5] Pe de altă parte, Aristotel afirma: „În cele imateriale este identitate între existență și gîndire – *epi men gar ton aneu hyles to auto esti to nooun kai to nooumenon*"[6]. Din cele arătate, deducem că existența în act este doar o formă de ființare, ceea ce face ca existența să se arate ca sursă esențială pentru *gîndirea care gîndește gîndirea* care, în sine,

3 Aristotel, *Op. cit.*, V, L, 7, 1017 b.

4 Aristotel, *De anima*, III, 430 a, trad. rom., N.I. Ștefănescu.

5 Aristotel, *Metafizica*, XII L, 9, 1075 a.

6 Platon, *Republica*, 477 a.

este neamestecată, dar în același timp sursă a oricărei determinații existențiale posibile.

Desigur, există aici o anumită aproximare a conceptului de *imaginativ poietic rațional* pe care Aristotel nu îl poate defini în toată complexitatea sa, de aceea Stagiritul apelează la un prim motor de origine divină. Timpul și spațiul gîndite în filosofia elină și pînă la Kant au fost gîndite în element factual, material. Acest lucru a făcut imposibilă înțelegerea *re-creerii pur subiectiv-imaginative* a lumii și a apriorismelor sensibilității pure, respectiv timpul și spațiul, așa cum sunt văzute ele în *Critica rațiunii pure*. *Imaginativul poietic rațional aprioric* ca facultate esențială a omului prin care acesta re-crează lumea din pură transcendentalitate nu putea fi definit în epocă și însuși Kant și cei care i-au urmat au ratat acest sens. În *imaginativul poietic rațional* este cuprins omul și lumea cu tot ceea ce a fost, este și va fi produs, atît în sensul spiritual care este primar, dar și în sens material care vine ca o consecință a acestei *creații imaginative*. Submarinele lui Jules Verne și computerele sau telefoanele inteligente sunt roade ale acestei *capacități imaginative raționale care devine realitate și care este creată din nimic. Nimicul ca non-obiect dar ca atribut esențial al subiectivității pure creează realitatea*. Această creație este rațională, întrucît intelectul uman nu poate gîndi decît în termenii categoriilor și ai rațiunii.

* * *

Kant și filosofia lui nu pun decît problema posibilității judecăților sintetice apriori. Însă această legătură dată de posibilitatea sintezei judecăților care nu sunt legate de experiență sunt puse pe seama unei capacități de sinteză a simțului interior care se află în conștiința de sine. Aici este cheia filosofiei lui Kant care afirmă că gîndirea este un în sine concret aprioric, iar judecățile nu sunt extrase din percepție. Numai că, ceea ce lasă neexplicat Kant este tocmai acest în sine care luat ca atare este un ceva lipsit de conți-

nut și, în esență, supus oricărui tip de interpretare, fiind, în fond, o noțiune goală de sens. De aceea, pentru acest în sine care determină apriorismul și sinteza gîndirii noi propunem termenul de *imaginativ poietic rațional apriori*. Opoziția transcendental– transcendent, universalitate, cauză și efect nu sunt pentru noi, așa cum nu erau nici pentru Kant, determinări transcendente, obiectuale. *Poieza lumii vine de la imaginativul poietic care este fundamental transcendental și care nu are nevoie, pentru a se determina pe sine, de concepte goale de sens precum ființa-în-sine sau lucrul-în–sine.*

Pe de altă parte, spre deosebire de Hegel, noi nu percepem rațiunea ca fiind o facultate regulatoare a intelectului, ci ca pe una constitutivă, așa cum spațiul și timpul nu sunt determinații ale empiricului, ci tot *o construcție a imaginativului poietic rațional aprioric* care el însuși creează lumi posibile raționale. Faptul că rațiunea este constitutivă și nu regulativă pentru intelect este demonstrabil prin aceea că ea face posibilă existența oricărei lumi inteligibile. Afirmația lui Hegel că „tot ceea ce este real este și rațional și tot ceea ce este rațional este real" își poate găsi sensul nesofistic tocmai în acest *imaginativ poietic aprioric* a cărui rațiune constitutivă face posibilă o lume. Căci dacă ar fi altfel, așa cum fizica cuantică nu reușește să demonstreze, a treia dimensiune a spațiului ar fi obiectiv inexistentă? Răspunsul este simplu și la îndemînă: modelul imaginativ care stă la baza acestui sistem al fizicii moderne care este fizica cuantică nu reușește, în logica umanului, să demonstreze nici măcar la nivelul abstract, nicidecum fizic, acest deziderat. Tridimensionalitatea spațiului și, inerent, a timpului.

Acest fapt duce la concluzia că orice proiecție a lumii, filosofică, poetică, științifică, are ca fundament *imaginativul poietic rațional aprioric* cel care creează lumi posibile raționale.

Astfel, dacă am determinat că sensibilitatea în genere, recte timpul și spațiul, ca intuiții sensibile pure, sunt doar *categorii ima-*

ginative poietice prinse undeva în însăși gîndirea umană și, astfel, nu aparțin obiectualului transcendent, la fel, și intelectul ca fiind diferit de sensibilitate este suma unor facultăți mai degrabă psihologice pe care le dezvoltă Kant, însă necesitatea și cauzalitatea dezvoltării acestor facultăți intelective lipsesc cu desăvîrsire. Ca facultate de a gîndi, obiectul intuiției sensibile intelectul kantian are doar gînduri goale, forme, întrucît intuițiile fără aceste forme sunt lipsite de orice fel de conținut. Desigur, luînd ca susținere doar „spontaneitatea gîndirii", termen pe care Kant îl preia de la Leibniz, toată teoria intelectului este lipsită tocmai de conținutul *imaginativului poietic rațional aprioric* care conține atît partea sensibilă, simțul intern, categoriile, cît și judecățile și rațiunea. Aceasta este deosebirea fundamentală a viziunii noastre asupra cunoașterii de cea kantiană, iar în cele ce vor urma vom aplica *in concreto* această construcție numită *imaginativ aprioric rațional aprioric* asupra gîndirii constituite la marile popoare ale lumii, însă cu aplicare accentuată pe modelul grec și european care interesează lucrarea de față.

Timpul și spațiul gîndite în filosofia elină și pînă la Kant au fost gîndite în element factual, material. Acest lucru a făcut imposibilă înțelegerea *re-creerii pur subiective* a lumii și a apriorismelor sensibilității pure, respectiv timpul și spațiul așa cum sunt văzute ele în *Critica rațiunii pure*. *Imaginativul poietic rațional aprioric*, ca facultate esențială a omului prin care acesta re-creează lumea din pură transcendentalitate, nu putea fi definit în epocă și însuși Kant și cei care i-au urmat au ratat acest sens. În *imaginativul poietic rațional aprioric* este cuprins omul și lumea cu tot ceea ce a fost este și va fi produs, atît în sensul spiritual care este primar, dar și în sens material care vine drept o consecință a acestei creații *imaginative poietice raționale apriorice*. *Nimicul ca non-obiect, dar ca atribut esențial al subiectivității pure creează realitatea*. Această creație este

rațională, întrucît intelectul uman nu poate gîndi decît în termenii categoriilor, judecăților și ai rațiunii. Acest fapt duce la concluzia că orice proiecție a lumii, filosofică, științifică sau artistică, are ca fundament *imaginativul poietic rațional aprioric*, cel care creează lumi posibile raționale. Acest lucru a fost sesizat parțial, pentru prima dată, de către Leibniz și, așa cum am arătat, de Kant, iar apoi de către existențialiști și a avut ca punct de plecare, în cazul celor din urmă, arta, așa cum era și firesc. Analiza lumii nu poate porni decît de la capacitatea re-creativă, de la *imaginativul poietic rațional aprioric* și de la plăsmuirea lumilor posibile raționale. În același fel procedează și filosofia sau știința, mecanismul de *re-creație imaginativă poietică rațională aprioricâ* și de analiză rațională nu diferă decît sub aspectul *metodei* și nu al *esenței* în oricare dintre activitățile spirituale specifice omului. Acest lucru se datorează percepției originare a timpului și spațiului care este comună speciei umane și aparținînd ei și numai ei. Aceasta nu este una de tip material-fizicalist și nu are legătură cu teoriile uneori rizibile ale fizicii contemporane, în special ale celei cuantice care nu poate demonstra decît două dimensiuni spațiale și care, în viziunea sa *imaginativă poietică rațională aprioricâ* pur presocratică, consideră omul o hologramă.

Iar din punctul nostru de vedere, nu imaginația este ceea ce îl face creativ și inovativ pe om, ci *capacitatea imaginativă poietică rațională aprioricâ*. Acest concept care, repetăm, ne aparține în exclusivitate și nu a mai fost dezvoltat în filosofia mondială (cel puțin atît cît o cunoaștem noi) implică acea capacitate specifică numai omului de a crea *lumi posibile (nu de tipologie leibniziană care sunt de „tip model”*). Această creație autentică specific umană este dată de structura intelectului uman așa cum o descrie, la bază, Kant și de posibilitatea de a percepe cele două așa-numite intuiții sensibile pure, respectiv timpul și spațiul. *Capacitatea imaginativă poietică*

*rațională aprioric*ă, spre deosebire de schimbătorul și nestatornicul imaginației luat în derîdere, oarecum, de către Sf. Augustin, creează lumi care se nasc din nimic, așa cum Dumnezeu a făcut lumea din nimic. Toate descoperirile științifice, toate sistemele filosofice, tehnica, informatica, robotica, miturile, inclusiv toate religiile, sunt rodul acestei *capacități imaginative poietice raționale aprioric*e care are posibilitatea de a crea *ex nihilo.* Singura ființare capabilă de această creație și care este clar și de netăgăduit existentă este omul. Această capacitate *imaginativă poietică rațională* creează din nimic, așa cum Dumnezeu a creat din nimic, însă creația sa este una care stă pe de o parte pe cele două constante constitutive ale *imaginativului poietic aprioric* (timpul și spațiul care nu sunt nicidecum date fizice și nu au o consistență materială, o spunem fără să clipim în ciuda uimirii fizicienilor sau matematicienilor) și mai ales pe rațiune, *pe ceea ce e posibil rațional* a se realiza prin această *capacitate imaginativă poietică rațională aprioric*ă care este și capacitatea esențială în cercetarea științifică fundamentală. Ce implică acest lucru? Nimic altceva decît faptul că lumea nu este doar creația lui Dumnezeu, că Dumnezeu nu a creat perfect și singular, ci că lumea, așa cum nu a mai gîndit-o nimeni (nici măcar Dumnezeu n.n. M.A.), poate fi creată de mintea umană. Ce om sănătos la cap ar putea astăzi să conteste zborurile spațiale, rachetele, lumea paralelă realității care este cea virtuală, dezvoltată din nimic, cu ajutorul informaticii, pe criterii strict raționale, logico-matematice. Argumentul că „așa a vrut Dumnezeu" îl lăsăm în seama dogmaticilor și a habotnicilor, însă realitățile pe care le-a creat știința și care, inclusiv la nivelul subzistenței umane, înlocuiesc realitatea fizică, sunt *lumi noi*, creații *ex nihilo*! De aceea, în spațiile acestor lumi nou create (tehnică, informatică, robotică, etc.) există alte raporturi de necesitate și alt tip de adevăr decît adevărul ontologic așa cum îl cunoaștem dezvoltat de către metafizica occidentală. Ce este însă mai mult decît

discutabil este faptul dacă adevărul ontologic poate fi substituit la modul autentic acestor noi adevăruri ale *lumilor posibile*, în ciuda apariției evidente a unui alt tip uman, a unui alt tip de raportare la lume, a unor altor valori și adevăruri, într-o dezvoltare și dinamică uluitoare și care, încet, încet, tind să descopere și să se confunde cu o altă realitate și o altă morală decît cele percepute și acceptate de om milenii de-a rîndul.

Așadar, problema nu se pune dacă poezia, filosofia sau știința trebuie sau pot să ignore adevărul ca veridicitate, ci într-un mod încă mai originar, sensul fiind acela de a considera filosofia și implicit celelalte domenii ale spiritului *ca produs al imaginativului și scop al adevărului*, ca deschidere originară. În acest sens, precum filosofii presocratici, poeții, dar și cercetătorii naturii, în speță cei care se ocupă de cercetarea fundamentală, sunt „deținători de adevăr" în sensul în care modalitatea lor de accedere spre acesta este una originară, iar metoda se găsește în metaforă cum, bunăoară, metoda științei este matematica. În fond, pornind de la cele afirmate pînă în prezent, vom încerca să determinăm atît conceptul de adevăr al științei și tehnicii planetare, al cunoașterii și nu numai, de creatoare de lumi posibile raționale, cît și caracteristica imaginativului de conținător și păstrător al adevărului, respectiv vom determina și conținutul factic al *imaginativului poietic european*.

***

Astfel, dezbaterea mondială asupra capacității de a descifra structura biologică a unui virus pe care îl cunoaște toată lumea dar nu îl poate reproduce nimeni, dată de pandemia coronavirusului, a suscitat și suscită extrem de multe controverse, iar texte, de altfel simpliste, precum cel al filosofului italian Giorgio Agamben, au reușit să inflameze spiritele între adepții științei sectare, ai religiei și cei ai adevărului privit ca operator ontologic fundamental, respectiv al metafizicienilor.

Există adevărurile exhibate de organizații mondiale care se ocupă de sănătatea publică și care sunt de fiecare dată contradictorii sau rizibile și manipulatorii, adevărurile diferitelor laboratoare științifice, adevărul experimental al medicinei clinice și adevărul metafizic al filosofului care constată că în această sarabandă a adevărurilor, adevărul se ascunde în ființarea microscopică a unui virus care nu vrea să iasă din ascunderea sa.

Capacitatea adevărului de a se manifesta ca adevăr stă tocmai în capacitatea sa de a ieși din ascundere (aletheia). Acest lucru a fost dezbătut încă de greci și nu a fost adus în înțelegere completă nici măcar pînă în contemporaneitate.

Adevărul privit din perspectiva științei, cu ochelarii de cal ai diverselor metodologii, aparate și tehnici, se relevă a fi unul extrem de greu de adus la un numitor comun și de cele mai multe ori nu ajunge la esența sa de scoatere din ascundere. Filosofii nu mai sunt de ceva timp „stăpînitori de adevăr", cu atît mai puțin oamenii de știință ajunși subiecte de amuzament ale opiniei publice, iar preoții noii tehnologii a informației nu trec de stadiul unor idioți cu pretenții.

Nu mai este o îndrăzneală a afirma că europeanul folosește noțiunea de adevăr într-un mod pe care l-am putea considera cel puțin arbitrar, totalitar și unilateral. În timp, definiția tomistă, *adecvatio rei ad intellectus*, a prins din ce în ce mai mult teren, ajungînd să se impună aproape total. În acest sens, exemplul științelor este mai mult decît relevant. În virtutea acestui fapt, noi nu mai gîndim adevărul decît *formaliter*, adică drept o adecvare a intelectului la lucru, la factualitatea și reitatea disponibilă. Ceea ce este esențial în adevărul științelor are însă de a face cu tehnica planetară și cu noțiunea de *funcționalitate*. Epoca modernă și știința contemporană gîndește lumea doar în funcție de funcționalitatea sa. Această mașină funcționează și atunci ea poate fi asimilată funcțiunii ade-

vărate care este deplasarea de la un punct la altul, acest medicament funcționează și acest fapt demonstrează capacitatea științei de a rezolva probleme. *Adevărul devine funcționalitate și rezolvare*. Adevărul trebuie gîndit însă în temeiul a ceea ce este adevărat și în scoaterea din ascundere a acestui adevăr. *Ceea ce este adevărat nu are nici un fel de afinitate nici cu funcționalitatea și nici cu rezolvarea unor probleme ce țin de particularitatea extremă a ființării*.

Starea de neascundere a adevărului se manifestă tocmai în ce are ea mai ascuns, respectiv în apariția proprie fenomenului. Virusul pe care îl caută toată lumea se ascunde în aparițiile multiple date se simptomele variate ale bolnavului. Sub aceste aparențe stă adevărul care trebuie determinat de către omul de știință. Dar stau oare lucrurile așa? Foarte posibil în cazul clinicianului pentru care esența muncii sale constă în temperarea, ameliorarea unor simptome care ar putea duce la vindecarea pacientului și la salvarea lui. Interesul lui stă în această particularitate.

Savantul care urmărește structura enzimatică și proteică a virusului va căuta doar adevărul ascuns în ARN-ul acestuia sau în capacitatea unei enzime de a se lega de un receptor uman. Este un adevăr care se vrea scos dintr-un strat și mai abscons, cel al realității microscopice. Dar oare are și acest savant posibilitatea reală de a scoate la lumină adevărul ascuns în structura și schimbarea continuă a structurii virusului? Parțial, vom spune, și doar dacă acest fapt *va funcționa*. Ceea ce va face să funcționeze un posibil vaccin, prin urmare, o rezolvare la scară mai largă, niciodată generală, este tocmai structura stabilă a virusului, ceea ce nu va fi schimbător în timp și va fi egal cu sine însuși. Acest ceva neschimbător din timpul care face fenomenul să devină este chiar esența timpului și ține de *supratemporalitate,* adică de *adevăr*. Numai că în însăși această cercetare poate apărea fenomenul în-depărtării de adevăr, atîta vreme cît cel ce va căuta adevărul nu va avea în

vedere un sens creator al acestuia. Ce vrem să spunem cu aceasta? Anume faptul că nimeni nu va găsi ceea ce este stabil într-o structură temporală atît timp cît el nu va fi capabil să re-creeze această structură la nivelul *imaginativului poietic rațional aprioric* cel care dă existență și adevăr. Știința adevărată nu descoperă, ci creează. Ceea ce descoperă, *pune în funcțiune și rezolvă* este tehnica planetară ca modalitate de sinteză și punere în practică a unor adevăruri suprapuse. În acest fel, mersul cu mașina se suprapune mersului pe jos, lovitura presei pneumatice se suprapune loviturii date cu ciocanul, iar lumea virtuală constituită din diverși algoritmi se va suprapune realității și, în cele din urmă, o va substitui. Ceea ce îngrijorează în esența tehnicii este tocmai această capacitate de a funcționa, întrucît funcționarea cheamă funcționarea, iar compusele tehnicii planetare malefice vor clama cîndva funcționarea în detrimentul vieții autentice. În gîndirea tehnicii planetare omul trebuie să funcționeze în marele angrenaj al funcționalității lucrurilor. Acesta este pericolul suprem pentru ființarea care este omul, substituirea existenței trăite cu funcționarea. Rupîndu-se de viață și trăind lumile paralele ale algoritmilor care creează virtualitatea, omul este dirijat, manevrat și subjugat unei funcționalități lipsite de dimensiunea existenței reale și a adevărului. Adevărul este substituit cu informația reală sau falsă în funcție de dorința manipulatorie a statelor sau a diverselor organizații sau chiar a indivizilor. Nu e nevoie de nici un fel de distrugere fizică a ființei umane întrucît această distrugere se manifestă în chiar raporturile tehnice pe care le creează lumea tehnicii planetare.

Tehnica planetară încearcă să se substituie tradiției și formației spirituale pe care patria – școala limbii și etnicității – a transmis-o omului. Acest lucru a făcut-o neîntrerupt de la greci la filosofia idealistă germană și pînă în filosofia lui Nietzsche și Heidegger.

Pericolul tehnicii planetare stă în funcționalitatea, capacitatea de rezolvare și substituirea ființării cu o copie cît mai fidelă a realității pe care omul o creează prin *imaginativul poietic rațional aprioric* cel care face posibile lumile. Această capacitate de substituire a tehnicii planetare duce la bulversarea cercetării autentice, la crearea unor automatisme, deviații comportamentale, surogate ale valorilor și situărilor afective care nu au rămas fără efect și care vor produce disfuncționalități amenințătoare pentru specia umană. Acest fapt devine cu atît mai periculos cu cît este pus în relație cu ceva care nu are limită și nici morală: banul care a devenit Dumnezeul acestei lumi pe care mai degrabă sau mai tîrziu o va arunca în haos dacă nu cumva a aruncat-o deja. Omul ca ființă limitată nu poate avea ca principiu fundamental ceva ce nu are limită, morală sau forță călăuzitoare. Puterea banului nu este una spirituală și nici nu poate călăuzi lumea, nu o poate fundamenta și structura. Bunăstarea animalului se face în detrimentul spiritului.

S-a observat de mult timp că ceea ce este îngrijorător în esența tehnicii planetare este tocmai funcționalitatea sa. Funcționalitatea nu are nimic de a face cu valorile morale, cu adevărul, cu munca creatoare, cu valorile generale ale umanității. Funcționalitatea, care este în esența tehnicii, are cel mai puțin de a face cu acestea. Noi nu mai suntem stăpînii lucrului pe care îl mînuim în folosul nostru, ci sclavii lui. Funcționalitatea creează dependență, iar această dependență este dată de substituirea mișcării și lipsa efortului, a muncii, pe care chiar grecii o numeau *ponos*. Materia tînjește mereu după starea ei primordială care este posibilitatea și lipsa mișcării. Boala, tehnica, elucubrațiile unor fasciști care se erijează în salvatori ai umanității duc toate spre starea de nemișcare: spre moarte. Esența tehnicii este ascunsă undeva în esența morții. Acesta este și motivul pentru care știința, care are ca o consecință a sa tehnica, trebuie

supravegheată și îndreptată spre gîndirea creatoare și autentică ce află în cercetarea genuină care este creativitate pură.

Cercetarea care se aplică acelui ceva care este stabil în fenomen, nu este substituibil și se cere scos din ascunderea fenomenului, este *adevărul produs de capacitatea imaginativă poietică rațională apriorică* și care duce omul spre cercetarea autentică și benefică existenței sale. Doar în acest fel omul nu se îndepărtează de esența sa și își poate duce existența în armonie cu natura și cu rostul său pământesc. Doar în acest sens omul este „stăpînitor de adevăr"și nu sclavul funcționalității, al depravării morale și fizice care se află ascunsă în chiar esența tehnicii planetare.

Explozia nemaiîntîlnită a cercetării științifice a dus gîndirea umană la un progres căruia nu i-a găsit încă o finalitate. Cercetarea s-a disipat și este lipsită de un fir călăuzitor. Această cercetare pe care noi obișnuim să o numim exactă, dar prin aceasta nu neapărat riguroasă, asupra unuia sau altuia dintre domeniile ființării este rezultatnta voinței de cunoaștere, însă nu o voință cu scop, ci o voință care se are în vedere doar pe sine însăși. Știința ca metodă a cercetării naturii este tributară cercetării părții, în dauna întregului. De aceea, cercetarea științifică nici nu are o viziune a întregului și nici nu o va avea vreodată. Toate științele lucrează după metode ipotetice și își întemeiază cercetările pe *capacitatea imaginativului poietic rațional aprioric uman* de a pro-iecta o lume, la nivel micro sau macro. Viziunea *in micro* este una dintre caracteristicile fundamentale ale cercetării științifice bazată pe logica lui *pars pro toto* care, cel puțin la nivelul cercetării fenomenului, a naturii care este chiar obiectul cercetării ei, se vădește a fi o metodă sofistică, neadecvată. Problema este aceea că cercetarea, în cele mai multe cazuri, nu corespunde realității, nu se coagulează nici măcar la nivelul unui adevăr de tip *adequatio rei ad intellectus*. Ea se manifestă ca voință de a cunoaște, ca voință de sine și pentru

sine și care are ca scop suprem cunoașterea privită în general drept cunoaștere, ratînd de cele mai multe ori aplicabilitatea asupra obiectului de cercetat sau, mai precis, nimerind-o arareori. Așa stînd lucrurile, arogarea obiectivității științifice mai este un adevăr absolut? Nicidecum. Sub acest aspect întreaga mitologie științifică construită cu greu, în sute de ani, se clatină dramatic. Metafizica, ca cunoaștere a generalului, are misiunea de a da deoparte acest văl al atotputerniciei științei și trebuie să își afirme calitatea de soră mai mare a acesteia și nicidecum pe cea de slujnică. Filosofia poate da firul corect al cercetării și eticii științifice, atît cît există, și să îi mențină credibilitatea în aceste zile ale pandemiei în care efortul științific mondial își arată doar o uriașă voință de voință și o înfiorătoare neputință. Așadar, „cercetarea modernă este ancorată, cu alte modalități de reprezentare și cu alte moduri de producere a ființării, în trăsătura fundamentală a acelui adevăr potrivit căruia tot ce ține de ființare poartă amprenta voinței de voință, a cărei formă incipientă s-a manifestat ca «voință de putere». Concepută ca trăsătură fundamentală a naturii de ființă a ființării, «voința» este echivalarea ființării cu realul, în așa fel încît realitatea realului este ridicată la rangul unei necondiționate putințe de confecționare proprie obiectualizării nelimitate. Știința modernă nu slujește un scop care îi este oferit abia ulterior și nici nu caută un «adevăr în sine». Ca o modalitate a obiectualizării calculatoare a ființării, ea este o condiție instituită de însăși voința de voință, care tocmai astfel își asigură dominația esenței sale. Însă deoarece întreaga obiectualizare a ființării se rezumă la acumularea și asigurarea acesteia, ea obținîndu-și din această ființare posibilitățile progresiei ei, obiectualizarea se rezumă la ființare și socotește că aceasta este deja ființa”[7].

7 M. Heidegger, *Postfață* la *Ce este metafizica*?, în vol., *Repere pe drumul gîndirii*, București. Ed., Politică, 1988, p. 281-282

Mergînd, pînă la un punct, pe firul gîndirii heideggeriene, vom reitera ideea că gîndirea „exactă" este de cele mai multe ori și gîndirea mai puțin riguroasă, dacă vom lua în considerare faptul că rigoarea este rezultanta încercării de menținere constantă a raportului cu acel ceva esențial propriu ființării, anume ființa. Gîndirea exactă recunoaște doar calculul și este aservită acestui calcul. De aceea metoda științei este matematica. Matematica nu este știință, ci doar metodă, întrucît dacă ea ar fi știință ar avea putința cercetării naturii. Or, cercetare nu înseamnă ordonare, calculare, măsurare, statistică și nici măcar speculație, ca și în cazul matematicilor intuitive. *Cercetare este tot atît cît creativitate discursivă, și nicidecum calcul și măsurare.*

Orice modalitate de calcul disipează ceea ce este numărat și îl subordonează numărătorii. Calculul face posibilă apariția doar a ceea ce este numărabil. Această numărătoare care se numără pe sine progresează într-o infinită mistuire de sine. Aplicarea și suprapunerea calculului cu ființarea dă științei impresia, oricum falsă, că prin această numărare devoratoare se și revelează ființa ființării. În acest fel, gîndirea calculatoare se ascunde în spatele a ceea ce ea însăși produce (din interiorul *imaginativului poietic rațional aprioric*) și dă aparența unei gîndiri producătoare punînd în lumină doar ceea ce poate fi calculabil, măsurabil și consumat de propria modalitate de explorare. Această gîndire calculatoare nu conștientizează faptul că esența calculabilă a propriului său calcul ține de ceea ce este incalculabil – ființa – și scapă oricărei tentative de determinare prin calcul și măsurătoare. Însă gîndirea care nu este determinată de și prin calcul și care se referă la acel altceva al ființării, gîndirea esențială pentru umanitatea omului, este gîndirea metafizică (Heidegger). Acest lucru apare, repetăm, ca manifest în zilele noastre cînd gîndirea științifică, supraevaluată și limitată la propria metodologie, nu a făcut altceva decît să

amplifice haosul planetar generat de structura unui virus, a unei proteine de o simplitate pe care știința, mitologizată nepermis în ultimele sute de ani, nu o poate înțelege și contracara. Acest lucru este un *factum*. Cunoașterea științifică nu numai că își pierde aura, artificial creată, cu care a subordonat și sabotat celelalte modalități ale cunoașterii, dar își arată, penibil, propria neputință.

Stiința nu este cu nimic superioară considerentelor, speculațiilor și teoriilor metafizice care propun un adevăr și îl demonstrează prin intermediul raționamentelor. *Imaginativul poietic științific* nu numai că nu este superior celui metafizic ci, cum aspru se dovedește, îi este chiar inferior. Între aproximările presocraticilor și ipotezele, nu de puține ori rizibile, ale științei contemporane, nu există nici un fel de diferență. Cercetarea științifică nu poate depăși *logica umană* care este diferită de *logica naturii*, care este obiectul ei primordial și pe care o poate surprinde și cuantifica doar la un moment dat, întrucît fenomenul se află într-o continuă mișcare și devenire. Metodologia strictă a științei supusă demersului calculator al matematicii nu face decît să îngusteze mai mult aria cercetării pe care nici nu o poate susține în spectrul naturii. Marea majoritate a alegațiilor fizicii, astrofizicii, biologiei, biochimiei etc. nu reprezintă decît *posibilități imaginative raționale apriorice* care, ca orice fel de posibilitate, în ciuda raționalității sale, se pot realiza sau nu.

Cercetările astrofizicii și ale fizicii cuantice, ale microbiologiei și biochimiei se lovesc puternic de opoziția naturii. Logica acesteia este străină acestor cercetări care cad, de cele mai multe ori, în derizoriu, dar consumă resurse imense și care, începînd încă de astăzi, nu își mai găsesc în totalitate justificarea.

Tot astfel, așa cum arătam, sumele imense care se preconizează a fi investite în elucubrațiile unor așa-ziși savanți care „vor să salveze planeta", și ale căror studii puțin credibile și imposibil de probat

în termeni strict științifici sunt o adevărată bătaie de joc consumatoare de resurse inimaginabile, creatoare de teorii fascizante sau de-a dreptul fasciste *și malthusiene*, nu pot fi justificate atîta vreme cît un vulcan care erupe timp de o lună doar, poluează cît toate utilajele și autovehiculele existente la un loc, în ipoteza în care acestea ar funcționa necontenit minim 100 de ani. Schimbările climatice sunt ceva obișnuit și normal pe Terra și ele nu se datorează acțiunii umane. Să luăm un exemplu: în jurul anului 1000 vikingii au descoperit un tărîm pe care l-au denumit Grünland, adică „tărîmul verde", un tărîm plin de vegetație, și pe care noi îl denumim Groenlanda. Prin urmare, nu acțiunea distructivă a omului care nu avea mijloacele tehnice necesare a cauzat această schimbare dramatică a climei, ci însăși natura, ciclicitatea ei. În acest sens, cartea lui Emmanuel le Roy Ladurie, *Histoire du Climat depuis l'An Mil,* carte considerată fundamentală în domeniu și inspirată din scrierile unui Max Planck, publicată în 1967 de către *Flammarion*, dă o puternică lovitură arhanghelilor apocalipsei ecologice. Pseudo oameni de știință, în frunte cu socialista Alexandria Ocasia Cortez, autoarea *New Green Deal,* sau Saikat Chakrabarti politician democrat american și sprijinitor al autoarei, au enunțat teorii așa-zis științifice devastatoare care nu sunt decît alegații și fantasmagorii politico-economice și de *afirmare a puterii* fără o întemeiere științifică reală, promovate de guverne în scop economic și ca arme de negociere politică. Aceste simple fabulații nu pot fi un model de urmat pentru umanitate, atît din punct de vedere social, cît și din cel economic și chiar ontologic.

Emmanuel le Roy Ladurie face un expozeu istoric, adunînd documente de arhivă și apelînd chiar la presa vremii în susținerea ciclicității încălzirii și glaciațiunii pe pămînt, văzute ca schimbări normale, neinfluențate de factori exogeni, ci provenind chiar din interiorul ecosistemului.

Tot așa, această pandemie care a lovit lumea nu poate fi învinsă de cercetarea științifică și va trece, cel mai probabil și atît timp cît nu vorbim de un atac biologic în care antidotul este deja cunoscut, în mod natural. Pentru acest corona în măsura discutabilă în care e natural, foarte posibil, aproape cert, nu va exista un vaccin eficient, așa cum la SARS 1 apărut în perioada 2002 – 2003 sau la matusalemicul HIV, în care s-au învestit peste 30 de miliarde de dolari, nu există nici un vaccin. De altfel, gripa Hong Kong din 1968-1970 și care a produs minim un milion de decese, după unii patru milioane, pare a fi dată uitării, poate datorită faptului că presa acelei vremi nu a destabilizat socieatatea prin crearea unei isterii globale, a unei infodemii. Lupta împotriva actualei gripe se face cu mijloacele de acum sute și mii de ani, prin izolare. Este ridicolă sau interesată afirmația, bazată pe nimic, nici măcar pe istorie, că acest tip de gripă, extrem de virulentă, va avea o evoluție în „dromader". De unde știu respectabilii oameni de știință, cîtă vreme tipul acesta de epidemie nu are nimic de a face cu gripa spaniolă care a izbucnit în vară și toate reprezentările grafice arată o curbă a lui Bell, în clopot. Nici o epidemie nu a distrus omenirea, așa cum nici aceasta nu o va face. Ele au dispărut brusc, așa cum au apărut, fără ca nimeni să poată face nimic. Însă această pandemie a eradicat brusc și, probabil, pentru totdeauna *mitul atotputerniciei științei* și a progresului ei infinit, pentru că, în ipoteza în care, totuși, un vaccin viabil va fi fabricat, acesta va fi tot o creație a *imaginativului poietic rațional specific* și nu o „descoperire". Această reprezentare a științei, indusă ilicit omenirii de zeci de ani, este o reprezentare falsă. Tot uriașul bazin al orgoliului omului de știință a fost aruncat în marea necunoașterii de către un virus minuscul. Știința trebuie repornită, pe alte principii, pe alte valori, și trebuie călăuzită de gîndirea autentică, de conștientizarea structurii *imaginative științifice raționale spe-*

cifice, de metafizică, care astăzi își afirmă superioritatea. Știința nu trebuie confundată cu tehnica planetară și cu informatizarea ei care este partea malefică a acesteia, prin faptul că atentează la esența omului ca om, la ceea ce l-a format și i-a asigurat existența în timp, respectiv munca, morala, socializarea, conștiința limitei.

***

Știința, prin extensia ei care este tehnica, nu răspunde nevoii stringente de existență fizică a omului și atunci îi oferă remedii false, virtuale. Chiar pentru cei care cred necondiționat în miracolul medicinei și al valorilor vieții promovate de medicina clinică, aspect care este de necombătut, trebuie spus că unele cazuri particulare rezolvate cu mijloace descoperite de știință și care chiar funcționează, puține de altfel, unele vaccinuri, antibioticele, antihipertensivele, antialergicele în frunte cu glucosteroizii, angioplastiile, și încă cîteva, nu aduc nimic bun speciei umane cît timp indivizi neviabili se pot reproduce, chiar dacă mulțumirea și supraviețuirea individului și familiilor este incontestabilă și de salutat. Din contra, gîndind la scara istoriei, chiar dacă acest lucru ne displace, aceste intervenții salutare individual pot duce în timp la fragilizarea speciei umane.

Este momentul în care metafizica și gîndirea liberă rațională, cu mijloacele sale specifice de surprindere a universalului, își poate reafirma superioritatea în fața științei. Știința nu are o viziune integratoare a existenței umane, cercetările ei trebuie dirijate spre scopuri care să servească umanitatea și nu trebuie lăsată în perpetuarea practicilor dezastruoase, a cercetărilor distructive, a dezvoltării din chiar interiorul cercetărilor științifice a unor tehnologii malefice, precum recenta tehnică planetară a informaticii și gîndirii artificiale care a dus deja ființa umană spre universuri pur virtuale, distrugătoare pentru umanitate, nu doar la nivelul drepturilor naturale, la nivel spiritual, dar și la nivel fizic, biolo-

gic, care nu au nici o legătură cu *imaginativul poietic constructiv* al realităților care pot servi umanitatea și natura și care ne conduc înapoi la peșteră, la peștera informațională. O privire aruncată astăzi la deloc banalele și inocentele rețele sociale este suficientă pentru a-mi susține cu prisosință afirmațiile. Pentru că, în contrast cu ceea ce se crede, accesul facil la informație nu ajută la stabilizarea și asimilarea acesteia, dimpotrivă, o dizolvă și o face inutilă. Un fizician de anvergura lui Heisenberg a avut luciditatea și puterea de a recunoaște acest lucru, atunci cînd se referea la cercetarea fundamentală în fizică și la rateurile sau delirurile ei inadmisibile. Nu este cazul să insistăm aici asupra tuturor invențiilor lingvistice ale unor particule ale fizicii teoretice care, în realitate, nu au putut fi demonstrate niciodată.

Doar metafizica, care este gîndire originară, este cea care poate indica drumul cercetării umane, poate construi și poate menține omul în ocrotirea care, paradoxal, este dată acestuia de deschisul lumii. Un biolog de talia lui Jakob Johann von Uexküll, de la care Heidegger a avut multe de învățat și de care a fost influențat decisiv, nu în zadar afirmă acest lucru. Omul este singura viețuitoare care percepe realitatea mediat, prin intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric*. Acest fapt face ca intelectul său să fie supus erorii, eroare dată de percepție. Însă abia atunci cînd realitatea este percepută la a treia mînă, prin intermediul lumii virtuale informatice, dezastrul cunoașterii, raportării, valorizării și înțelegerii lumii se face resimțit cu o cumplită acuitate. Haosul, pseudocunoașterea, lipsa moralei, a valorilor autentice, incultura agresivă, manipularea odioasă, corectitudinea politică păguboasă, falsa simfonie a culturilor, cenzura, falsa percepere de sine, care se manifestă plenar în lumea fără principii a „realității virtuale", sunt începutul sfîrșitului pentru *homo sapiens*, așa cum îl cunoaștem de la apariția lui pe

pământ și marchează trecerea de la democrație la ochlocrație și dictatura acesteia.

„Această gîndire (metafizica, n.n. M.A.) răspunde exigenței pe care i-o adresează ființa, în măsura în care omul remite esența istorică simplității ce caracterizează singura necesitate care nu constrînge-obligînd, ci care creează nevoia ce se împlinește în libertatea sacrificiului. Păstrarea adeveritoare a adevărului ființei – orice i s-ar întîmpla omului și întregii ființări – iată ceea ce se impune. Sacrificiul este risipirea de sine prin dăruire a ființei umane, o risipire care este liberă de orice constrîngere, deoarece se naște din abisul libertății și poartă către păstrarea adeveritoare a adevărului ființei pentru ființare. În sacrificiu survine recunoștința ascunsă, singura care onorează generozitatea cu care ființa s-a dăruit esenței omului în gîndire, pentru ca aceasta, în raportul său cu ființa, să ia asupră-și vegherea ființei. Gîndirea originară este ecoul bunăvoinței ființei, în care se luminează și în care survine acel unic lucru: că este ființare. Răspunsul gîndirii este originea cuvîntului uman, iar acest cuvînt este cel care, el abia, lasă să se nască limba, ca manifestare a cuvîntului în cuvinte. Dacă nu ar exista uneori, în chiar temeiul esenței omului istoric, o gîndire ascunsă, atunci el nu ar fi nicicînd capabil de recunoștință, dacă admitem că în orice manifestare a gîndirii și a recunoștinței trebuie să existe, totuși, o gîndire care gîndește în chip originar adevărul ființei."[8]

De aceea, cutremurul care a bulversat știința în zilele noastre trebuie, cumva, stopat. Acest lucru se poate face printr-un efort al gîndirii de a repune pe drumul adevărului și al cercetării originare întreaga paletă a cercetării științifice. Cîtă vreme dezvoltarea necontrolată, haotică și contraproductivă, a științei nu va fi bine îndrumată și poziționată, riscul ca umanitatea să își piardă temeiul

8 M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 287.

și să dispară în neant este neașteptat de aproape. La un „click" distanță.

De aceea noua sarcină a metafizicii este să arate drumul pe care ființarea care este omul trebuie să pornească. Pentru aceasta, metafizica va trebui să găsească un nou sens sau să propună o nouă religie în care tehnica planetară și falsa știință care a invadat cercetările contemporane să fie înlăturate. Pentru aceasta e nevoie de o nouă *gigantomahia peri tes ousias* întemeietoare. Ceea ce rămîne însă de văzut este dacă omul va mai avea putința unei adevărate revoluții a spiritului și în credința renăscută, dacă va exista o disponibilitate pentru reîntoarcerea la gîndirea originară. Și pentru că Dumnezeul nietzschean este, din păcate, o realitate, metafizica va trebui să-și asume salvarea ființei umane. Cu condiția existenței unei susțineri reale în însăși interiorul filosofiei, dar și al științei și al tehnicii planetare avide de finanțări și profituri nelimitate și generatoare de rezultante debile și debilitante, și va mai trebui o voință de salvare care să depășească interesele imediate și meschine. O voință și gîndire vizionare.

Acest lucru nu se va întîmpla atît timp cît așa-zișii metafizicieni contemporani refuză lumea ca întreg și se raliază viziunilor scientiste, le adoptă și încearcă să construiască o realitate „feliată" în spatele căreia rînjește și își arată chipul malefic însăși esența tehnicii a cărei fundamentare este virtualul sau dedublarea realului. Chiar dacă aceste idei au *in nuce* viziunea primară ockhamistă, ele nu vor reuși niciodată să impună o metafizică integratoare, o gîndire care să susțină ființa și omul aflate la răspîntia derivei. În acest sens, filosofii care vor să construiască realitatea cu ajutorul imaginației și nu cu cea a *imaginativului poietic rațional aprioric* fac o imagine falsă metafizicii ca abordare integratoare a lumii, așa cum omul a cunoscut-o și s-a raportat la ea dintotdeauna.

Spre exemplificare, într-o carte care a suscitat oarecare interes, numită bombastic *Warum es die Welt nicht gibt*[9], Markus Gabriel, cel mai tînăr profesor de filosofie din Germania, se străduie din răsputeri să ne demonstreze că lumea nu există.

Ceea ce reproșează Markus Gabriel filosofiei de pînă la domnia sa este faptul că aceasta, prin intermediul metafizicii, a crezut mereu că lumea există și că, în schimb, există o „monstruozitate numită sinteza transcendentală a apercepției" care ar asigura „unitatea aperceptivă a lumii" și care, după părerea sa, este goală de sens, mai precis nu există. Prin această monstruozitate, Kant duce cercetarea metafizică într-un zid, zid care are drept cărămizi, în principal, în sinele, lumea în sine, lucrul în sine, ființa etc. Tot jargonul filozofic, inclusiv cel heideggerian, este dus în derizoriu și considerat drept nul.

Într-o încercare de ontologie negativă, Markus Gabriel, nu numai că renunță, de dragul unor argumentări mai mult sau mai puțin sofistice, am accentua totuși pe „mai mult", la ideea de *lume ca și unitate a ființării*, lucru pe care de la greci începînd și pînă la gîndirea sa metafizica a tot încercat să îl demonstreze, metafizica clasică desigur, în varii gîndiri și susținută de diferite concepte fundamentale printre care: ființa, adevărul sau voința, ca să menționăm doar cîteva, dar încearcă, la un mod deloc convingător, să le desființeze.

Astfel, după Markus Gabriel, nu numai că lumea nu există ca un tot unitar, nu numai că aceasta nu poate fi percepută, iar realitatea ei poate fi contestată, ci există doar o sumedenie de mici lumi, „felii" de lume, cum ar fi lumea păianjenului sau a altor insecte, care au și ele o lume a lor, diferită de lumea noastră care e guvernată de o falsă ființă superioară: omul. Demonstrația lui Markus Gabriel nu se susține, fapt sesizat încă de Aristotel și amintit de

9 Marcus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt,* Berlin, 2013.

noi încă la începutul acestei lucrări, întrucît realitatea arată că tot ceea ce este obiectual există, cu excepția lumii. Obiectualul aparține astfel lumilor create infinite și care nu pot și nici nu e nevoie să fie aduse la unitate. Undeva am mai citit aceste afirmații și, cum nu mă înșel, le-am citit la William Ockham atunci cînd vorbește de inexistența Universalului, a ființei și lumii, precum și a altor concepte care determină generalitatea abstractă dar prin aceasta nu lipsită de realitate. Cel mai real dintre lucrurile reale este Ideea, zicea Hegel.

Cum spuneam, metafizica are prostul obicei de a opera cu diferite concepte de genul: categoriilor, sintezei tanscendentale a apercepției, ființei, adevărului, voinței, energiei, etc. Markus Gabriel spune că acest lucru este ilicit și că doar lumile în particularitatea lor extremă există, ceea ce există mai puțin este *lumea*.

Pentru a putea face asemenea demonstrații, tînărul profesor din Bonn face apel cel mai adesea la *imaginație*, începînd cu exemple ale unor romane rusești extrem de populare care preiau o temă heideggeriană a spațiului și trece mai apoi spre mult mai complicații extratereștri pe care îi pune să observe o lume care nu există cu un spațiu care nu există, anume spațiul lumii. Realismul de tip ockhamist de care vorbește îl va intitula „noul realism" și va susține că este singurul autentic, la fel ca științele, atît timp cît și științele au obiceiul de a ignora întregul în favoarea particularului. De aici, pînă la a demonstra superioritatea cercetării particularului și a faptului strict determinat de „domeniul obiectual", ca domeniu al cercetării genuine, nu este decît un singur pas. Markus Gabriel îl face.

Acum, ceea ce nu îi „reușește" tînărului profesor german este tocmai demonstrația pe care ar trebui să o facă, avînd în vedere domeniul în care se exersează, care să fie una conceptuală și care să nu aparțină „fanteziei", „imaginației", „cîrji ale rațiunii" (Kant)

pe care acesta le folosește necontenit, în dauna tinereții sale. Raționamentele și jocul „constructivist" al conceptelor nu îi ies lui Markus Gabriel, iar apelarea necondiționată la *imaginar* strică acuratețea logică și epistemologică a demonstrației, ceea ce, pentru dumnealui, nu poate fi admis, întrucît nu este metafizician (deși se dorește), ci epistemolog.

Mereu lipsește ceva cercetării lui Markus Gabriel, atîta timp cît neagă existența unei *sinteze transcendentale a apercepției* sau a unui alt concept pe care l-ar putea propune pentru a „lega" lumea și a o aduce la unitatea conceptului. Apelul la imaginar nu îl ajută, din contra, îl oprește să demonstreze lumile multiple ale vietăților iraționale sau ale lucrurilor care nu își găsesc un loc în spațiu, spațiu pe care dînsul îl înțelege, la modul rizibil, ca spațiu material care se dilată și se contractă necontenit, cumva la modul heraklitian, spațiu pe care îl concepe „cel mai deștept om din lume" așa cum îl numeau „sous-genialii" din presa mainstream și nu numai pe fizicianul Stephen Hawking.

Or, dacă unitatea kantiană a apercepției transcendentale i se pare o monstruozitate, dacă noțiunile de univers sau lume i se par de nesusținut, acest lucru este posibil, pentru el, deoarece atît universul, dar mai ales lumea, nu există. Ele nu există pentru că nu pot fi statuate într-un spațiu determinat empiric. Din acest motiv, Markus Gabriel se grăbește să le desființeze.

Desigur, pentru un cercetător de vîrsta sa, un Kant sau un Heidegger pot fi demodați, mai ales că aceștia nu au putut să scrie atît de scurt și de concis ca el. Numai că acest stil eseistic, scurt și afirmativ, al cărui unic dar monstruos păcat este acela al lipsei demonstrației serioase, conceptuale și nu alegorice sau metaforice, dacă nu poate propune nimic, atunci îi vine mai bine la îndemînă să desființeze. Noroc că filosofia și metafizica mondială nu își au baza exclusivă în capul lui Markus Gabriel.

Desigur, ca un veritabil ockhamist, adeptul noului realism nu va putea fi de acord că actul cunoașterii este unul pur subiectiv și cunoașterea este dată doar ființării umane și nu unor extratereștri. Noi i-am propune domnului Markus Gabriel, pentru a realiza unitatea lumii, un concept nou care se bazează pe un altul vechi de cînd metafizica.

Noul concept este cel de *imaginativ poietic rațional aprioric*. Nu e nimic învechit, ba e totul nou, întrucît subsemnatul nu a fost coleg nici cu Kant și, din păcate, nici cu Heidegger. Ceea ce l-ar face pe Markus Gabriel să își reconsidere noul realism ar fi acceptarea următoarei teze care aparține unui biolog: anume că singura ființă care iese din lumea ei, respectiv din ecosistemul propriu, este omul, vietatea care percepe lumea mediată prin conștiință, un alt termen care pentru profesorul din Bonn produce repulsie. Întrucît nu există.

* * *

Trecînd peste stările vagale ale lui Markus Gabriel, vom arăta că *imaginativul poietic rațional aprioric*, care este sediul intuițiilor sensibile dar și al raționalității ca element constitutiv, nu numai că poate percepe ființarea disponibilă disparat, ci o poate aduce la sinteza apercepției transcendentale prin eu. Dar dacă lucrurile ar sta așa de simplu, nu am face decît să modificăm cîteva mecanisme kantiene, ceea ce nu e cazul. *Imaginativul poietic rațional aprioric* este creator de lumi posibile raționale, și nu *imaginare*. Lumea nu doar există, ea se creează continuu în însăși structura imaginativului uman în raport cu intuițiile sensibile care sunt timpul și spațiul.

Dacă Markus Garbriel ar fi filosofat acum 40 de ani, adică atunci cînd s-a născut, toate teoriile sale referitoare la actele comunicaționale, la neuroștiințe, la realismul lumilor insectelor și alte multe viziuni noi și inovative l-ar fi dus nu la Bonn, la catedra de Filozofie, ci, poate, în vreun stabiliment pentru alienați

în Baden Württemberg. De ce spun asta, și atunci cînd o fac nu am nici cea mai mică intenție de a-l jigni? Pentru că realitatea a suferit modificări. Pentru că de atunci *imaginativul poietic uman* a facilitat creația de realitate. A creea realitate este a o propune și realiza, prin actul de creație rațional, din chiar interiorul *imaginativului poietic uman*. Calculatorul, telefonul mobil, imprimantele tridimensionale, rachetele hipersonice etc. sunt realități noi care au creat în jurul lor lumi care, da, nu existau anterior. Dacă cineva, acum 40 de ani, ar fi afirmat existența sau posibilitatea existenței acestora, fără îndoială că ar fi fost catalogat alienat mintal sau poate doar autor de literatură futuristă. Lumea ca întreg creat poate avea două sensuri: unul care se referă la creaționismul continuu al naturii și altul la lumea omului, creată și învestită cu sens, adică cu ființă, de această creatură numită „om" și atît de disprețuită de Markus Gabriel și de alți admiratori ai „școlii" lui.

Lumea nu este dată o dată și pentru totdeauna așa cum și-ar putea cineva imagina, și ea nici nu trebuie descoperită, cum ar crede fizicianul, ci ea trebuie creată. Descoperirile științei nu au fost descoperiri propriu-zise, ci au fost creații. *Imaginativul poietic rațional aprioric* creează necontenit lumi posibile pe care le aduce în final la sinteza transcendentală a eului și creează, astfel, unitatea lumii.

Lumea există și metafizica există. Metafizica are acum, în contextul acestei crize mondiale, care este criza științei, rolul de a aduce lumea la unitatea rațiunii și de a crea prin intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric* lumi posibile care să facă acceptabilă o nouă abordare a științei și a lumii. Metafizica trebuie să vină în întîmpinarea maleficului care se ascunde în tehnica informațională planetară și creează omului o altă realitate, realitatea virtuală, un concept nou care nu are în sine nici cea mai mică contradicție. Pericolul acestei realități este acela de a crea în jurul său o lume care este străină de lumea omului, o lume cumva la

mîna a doua cu toate elementele unei lumi care își arogă realitatea și existența populată cu oameni-hologramă, lucru care, din spatele computerului dă individului iluzia forței, a curajului, a atotputerniciei demiurgice, în același timp în care îi răpește umanul, afectul, dimensiunea socială și creatoare. În aceste fapte se ascunde pericolul tehnicii informaționale planetare.

Omul, societățile, știința și tehnica planetară merg înspre părăsirea esenței cea mai esențială a omului: raportarea la lume prin capacitatea sa naturală, subiectivă, care este *imaginativul poietic rațional aprioric*. Raportarea la „realitatea" virtuală va schimba nu numai raportarea la social, la valorile sociale, juridice, comportamentale, psihologice, ci și raportarea de esență a omului la ceea ce el creează ca lume din ființarea disponibilă care în afara ființei este lipsită de orice sens. Sensul creat de ființa care dă ființarea în întregul ei este lumea. Lumea omului, și nu cea a computerului care, cum însăși Markus Gabriel spunea, e prost ca piatra.

Așadar, există ceva care dă lumea, care o face să fie, care îi dă existență, valoare și ființă: acel ceva este *imaginativul poietic aprioric uman* care creează lumi posibile raționale.

Această „dare" de lume de care vorbim în interiorul *imaginativului poietic rațional aprioric* face posibilă aducerea lumii la unitatea ființării umane și o poate valoriza în actele ei esențiale, respectiv: gîndirea, știința, arta, poezia, tehnica. Însă, dacă aceste lumi vor fi pulverizate, ca în viziunea lui Markus Gabriel, dacă lumea se va aneantiza în detrimentul miliardelor de lumi ale insectelor, obiectelor, hologramelor, virtualului etc., atunci lipsa unității perceperii lumii va duce la o unitate malefică a virtualismului cîștigător. Virtualismul aduce cu sine lipsa mișcării și propune iluzia existenței ei. În lipsa mișcării, omul nu va mai pro-duce nimic esențial și pînă la un dezastru endocrin al biologicului uman nu e un drum prea lung. Totuși, în lipsa preluării ștachetei de către

gîndirea cu adevărat genuină și creatoare, rațională și echilibrată, dată de gîndirea metafizică, în lipsa reevaluării ei, drumul început deja spre deteriorarea umanului din om nu va mai putea fi stopat.

Sintetizînd, putem afirma că una dintre problemele uriașe cu care se confundă lumea de azi este dată de diversitatea incredibilă a afirmării „adevărului". Este deja, așa cum am arătat, cel puțin un truism să mai spui că fiecare individ își are propriul „adevăr", că știința a devenit intolerabilă și își proferează propriile *structuri imaginative* drept adevăruri absolute, adevăruri care nu pot fi atinse sau contrazise.

Aceasta este una dintre marile probleme de abordare a lumii din partea științei contemporane. Adevărul științei este mai degrabă legat de problema „felierii" realității și de conceptul de „rezolvare a problemei", de utilitate. Metoda secvențierii, chestiune ce ține de o anumită concepere a fenomenului ca legătură indestructibilă a sa cu timpul, nu ține seama și de dialectica schimbării necontenite a fenomenului ca modalitate de raportare a științei la real. Această ignorare a adagiului heraklitian: *Panta rhei kai ouden menei* – totul curge, nimic nu stă pe loc – lasă omului de știință iluzia stăpînirii realității. De la „stăpînitorii de adevăr" ai perioadei arhaice grecești la „stăpînitorii realității" contemporane nu este un drum chiar atît de lung. Dacă unii percepeau adevărul ca scoatere din ascundere și făceau apel la *memorie* (Mnemosyne) printr-un procedeu mai degrabă licit, ceilalți fac apel la un alt tip de „scoatere din ascundere" numai că de data aceasta prin intermediul prelungirii organelor de simț cu substitute tehnice, sofisticate, numai că planul pe care își exercită „descoperirile", adică scoaterea din ascundere, nu mai este ceva care se adresează subiectului ci fenomenului, prin urmare unui ceva aflat în necontenită mișcare și schimbare. De aceea, adevărurile științifice sunt, cu puține excepții, și acelea fiind rodul interogării *imaginativului poietic rațional aprioric,* și nu al descoperirii

și înțelegerii fenomenului, parțiale și reevaluabile la infinit, precum spirala hegeliană a devenirii. Aceasta este esența științei europene și tipul de gîndire care aparține europeanului ca mod de deschidere spre lume al ființei sale. *Acesta este singurul capabil de a duce mai departe cercetarea fundamentală în știință tocmai datorită imaginativului poietic altfel structurat.* Celelalte seminții au alte modalități de raportare la lume, așa cum sunt cele ale asiaticilor, indienilor și chinezilor, sau ale altor popoare care afirmă negritudinea (Spengler), sau alte moduri de a fi ale ființei în general, dar care nu sunt cu nimic inferioare celei europene, fiecare avînd o particularitate, o definire și o modalitate de ființă perfect structurate propriului *imaginativ poietic rațional aprioric*. Astfel, fiecare individ își creează o lume a lui, cu valorile, tabuurile, adevărurile și existența proprie. Iar dacă lucrurile stau așa, secvențierea lumii, de care vorbește Markus Gabriel în *Neo-Existentialism* (2018) sau în mai vechea *Warum es die Welt nicht gibt* (2013), poate părea plauzibilă și, din puncul de vedere al adevărurilor secvențiale, chiar este.

Însă ceea ce este de analizat și suscită interesul nostru este tocmai viabilitatea și umanitatea omului și societății care se exprimă într-o asemenea gîndire.

Gîndirea științifică, respectiv gîndirea care se construiește pe tărîmul european încă de la Aristotel, are drept temei adevărul ca valabilitate și utilitate. În esența ei, știința consideră sau nu valabile anumite apariții care ies la lumină în manifestarea fenomenului. Astfel, încă de la William Ockham, secvențierea „cu briciul" a fenomenului a fost considerat a fi adevărul evident, în dauna adevărului memoriei ai cărui „stăpînitori", care se sfîrșesc în cultura europeană odată cu Platon și Plotin, nu își vor mai găsi adevărați urmași pînă în filosofia lui Heidegger.

Filosofia lui Heidegger își va găsi sensul și aderența extraordinară în cultura europeană tocmai datorită saturației la care a ajuns

gîndirea în afirmarea adevărurilor absolute ale științei. Și nu numai atît. Gîndirea științifică care propune și o viziune a lumii care „nu există" în ansamblul ei (Markus Gabriel) a dus omul european spre căutarea unui alt model reluat și regîndit de Heidegger din *aletheia*, a adevărului ca neascundere, practicat de „stăpînitorii de adevăr".

În plină afirmare a gîndirii științifice care își afirmă hegemonia, Heidegger se va îndoi de această metodă (a științei) și mai ales va pune în discuție latura profund distructivă a produsului ei care este tehnica. El a fost primul care a vorbit de esența malignă a tehnicii planetare.

„Gîndirea calculatoare", cea care secvențiază realitatea și implicit valorile, le analizează în mod disparat, face posibilă unificarea lumii prin în-depărtare, care în sens heideggerian înseamnă apropiere (Ent-fernung), dar pe care noi o vom asimila *imaginativului poietic rațional științific*. Nu alta este esența tehnologiei informației care, sub aparența comunicării instantanee, a legăturilor afective mimate, a supralicitării eului individual la indivizii cei mai puțini apți și îndreptățiți pentru aceasta, duce la o comunizare a ideilor, aspirațiilor, viziunilor sociale și, în paralel, la o atitudine schizofrenă (B. Fondane) a relației individului cu individul. Pare o contradicție în lumea reală, însă ea nu este deloc o astfel de chestiune în lumea virtuală care tinde să substituie din ce în ce mai mult lumea reală.

Ceea ce este malign însă în adevărurile secvențiale ale lumii virtuale, prin urmare a tehnicii planetare, este divizarea sub aparența unei „mari comunități" (Ta Tung), un concept pe care îl găsim în filosofia antică și medie chineză. Marea comunitate, de care este agățată și ideea globalismului, dar și esența tehnicii planetare, este rezultatul influenței acesteia asupra ființei ca modalitate a ființării cotidiene. Acest lucru nu poate duce decît la segregarea unei părți a culturii și civilizației umane și la o luptă a civilizațiilor în care tehnica cu tendința ei de acaparare a tuturor domeniilor, inclusiv

al domeniului spiritului, va contribui plenar la distrugerea valorilor omului așa cum le cunoaștem încă din cele mai vechi timpuri. *Școala de la Frankfurt și ideologii progresiști*, precum și discipolii lor, nu sunt străini de această alienare profundă a societății occidentale, iar profețiile lui Nietzsche și analizele lui Spengler sunt tot mai aproape de a se împlini.

Astfel, prin mutarea planurilor, adevărul ca produs genuin al *imaginativului poietic rațional aprioric* uman este înlocuit cu adevărul rețelelor și *lumilor imaginative virtuale*. Pericolul, sesizat deja de către filosofii și psihologii occidentali, este acela de a renunța la lumea și *adevărul memoriei* în favoarea lumii virtuale și a *adevărurilor ei secvențiale*. Un analist lucid poate sesiza aberația unor așa-ziși savanți ecologisti care au început deja să „calculeze" tonele de emisii de carbon pe care le degajă jocurile pe computer și tendința distrugătoare de a amalgama realitățile și adevărurile acestora într-o tentativă nemaiîntîlnită de a distruge tocmai umanitatea din om și lumea acestuia în favoarea unor lumi a obiectelor și viețuitoarelor *sine mens sine anima*.

Acesta este rezultatul a multor zeci de ani de învățământ de tip secvențial, de „feliere" a lui în conformitate cu latura îngustă pe care o deschide o specialitate sau alta. Lipsa educației umaniste, a unei viziuni integratoare a lumii și umanității, viziune care aparține metafizicii, a fost spulberată de absolutismul „adevărurilor" științifice care au tins să devină hegemonice. Eșecul aceste gîndiri se manifestă pregnant în zilele noastre și este dominată de haosul planetar la care adevărurile științifice nu pot să dea un răspuns adecvat și util, în acest mod contribuind din plin la amplificarea acestuia. În acest fel, *adevărul secvențiat* al științelor își neagă propria invincibilitate, ba își mai arată, cîteodată deșucheat, neputința.

Declinul lumii occidentale, atît de asemănător cu declinul lumii romane antice, bazat pe neglijarea voită a învățământului de calitate,

a finanțării lui, pe negarea valorilor metafizicii, pe exacerbarea hedonismului și a bunăstării fără limite și a adevărurilor științifice secvențiale, pare a se îndrepta cu pași pe care numai tehnica îi poate grăbi de o asemenea manieră, spre stingerea ei.

Acest declin și această stingere a valorilor clasice ale lumii occidentale au drept cauză elementul malign din esența tehnicii, care îndepărtează omul de la rostul și esența sa, de la valorile vieții pe care le-a cultivat de milenii. Suprapunerea realităților, melanjul lor, fac ca omul contemporan, lipsit de o educație solidă și de vedere integratoare a lumii, să meargă în derivă înspre afirmarea unor așa-zise valori care nu-i aparțin, care-l înrobesc și îl dezumanizează. Adevărurile secvențiale lipsesc lumea de umanitatea omului și îl duc înspre o peșteră a informațiilor reale, sau nu, unde acesta devine un obiect de manipulat și o formă fără fond la fel, ca lumea în care trăiește.

Metafizica are menirea de a aduna aceste cioburi ale conceptului de lume, om și uman și de a le pune într-un sens care să îi dea unitate. Pentru aceasta este nevoie de o nouă gîndire integratoare, de o nouă abordare a problemelor esențiale ale existenței umane și de o nouă lumire a lumii Dasein-ului (Heidegger). Nu există noțiunea de progres infinit, iar științele nu pot afirma adevărul acestei aserțiuni, dovada cea mai grăitoare fiind neputința de a secvenția o structură simplă și de a o anihila cu mijloacele specifice.

Problemele vieții, ale educației, ale bunăstării sociale, ale echilibrului ființei umane trebuie puse din nou și regîndite. Cum afirmam deja, nu cred că problema noastră fundamentală este aceea de „a salva planeta", o temă falsă și aberantă cîtă vreme clima acestei planete suferă modificări ciclice în care rolul omului este inexistent. Ceea ce trebuie salvat în această ecuație este omul și umanitatea lui, valorile sale esențiale. Dacă acest lucru mai este posibil și dacă „adevărul secvențiat" al științei, cu tot ce implică

el în existența umană, ne va mai permite. Altfel, ne vom întoarce la „lumile particulare" ale păianjenului, viermelui, tigrului, lupului și omului ca entități aparținînd aceluiași regn, nedeiferențiate de nimic. Nu vom mai înțelege cu adevărat lumea și adevărul ei care este ființa. Ca în biologia lui Uexküll și în filosofia propusă de Markus Gabriel.

Așadar, problema nu se pune dacă poezia, filosofia sau știința ca modalități genuine ale cunoașterii trebuie sau pot să ignore adevărul ca veridicitate, ci într-un mod încă mai originar, sensul fiind acela de a considera filosofia, știința sau poezia și implicit celelalte domenii ale spiritului *ca produs al imaginativului poietic rațional aprioric și scop al adevărului*, ca deschidere originară. În acest sens, precum filosofii presocratici, poeții, dar și cercetătorii naturii, în speță cei care se ocupă de cercetarea fundamentală, sunt „deținători de adevăr", în sensul în care modalitatea lor de accedere spre acesta este una originară, iar metoda se găsește în metaforă cum, bunăoară, metoda științei este matematica. Heidegger numește această deschidere originară: *Lichtung*. În viziunea lui, acesta este locul privilegiat în care adevărul ființei apare ca manifest. „Numai acest loc de deschidere dăruiește și garantează oamenilor un spațiu de trecere spre ființarea care nu sîntem noi înșine și accesul la ființarea care sîntem noi înșine. Datorită acestei luminări, ființarea este, într-o măsură care variază, neascunsă. Dar chiar și ascunsă, ființarea nu poate exista decît în spațiul luminat. Fiece ființare care ne iese în cale și cu care ne confruntăm conține această ciudată adversitate față de prezență, dat fiind că, simultan, ea se ține retrasă în starea de ascundere"[10].

Odată cu aceste cuvinte ale lui Heidegger am atins parțial și problematica esențială a lucrării de față. El spune că fiecare ființare conține în sine o ciudată adversitate față de prezență. În

10 M. Heidegger, *Op. cit.*, p.68.

fond, pornind de la cele afirmate pînă în prezent, vom încerca să determinăm atît conceptul de adevăr al filosofiei, mentalității, cunoașterii, al poeziei și nu numai, de creatoare de lumi posibile raționale, cît și caracteristica imaginativului poietic de conținător și păstrător al adevărului.

II.

Despre noțiunile de ființă, capacitatea imaginativă aprioricǎ și imaginativul poietic rațional aprioric

Aristotel, în *Metafizica*[11], spune: *„kai de kai to palai te kai nun kai aei zetoumenon kai aei aporoumenon, ti to on"* – Astfel, obiectul etern al tuturor cercetărilor din vechime și de acum, întrebarea ce se pune întotdeauna este ce este existența?

Dar ce este existența? Ce înseamnă *ti to on* și de ce au folosit filosofii greci această expresie?

Heidegger, în *Ființă și timp* (trad rom., ed. I, D. Tilinca și Mircea Arman), traduce pe *ti to on* prin participiul prezent al infinitivului *sein*, respectiv *seiend* ca fiind fiindul, ființarea în formă substantivizată (*s. Seiende*).

Încă scolasticii, care s-au ocupat aproape un mileniu de problemele filosofiei grecești, au utilizat pentru *to on* noțiunea de *ens*–ființă, și nicidecum pe cel de *existere* sau *esse.*

Heidegger arată că nici măcar *ens* nu acoperă intenția filosofilor greci din expresia *to on*. În introducerea la *Ființă și timp* el spune că *gigantomahia* purtată în jurul conceptului de *ousia* – termen derivat din *to on* – ar trebui reluată. Se afirmă că *ființa* este actualmente conceptul cel mai general și cel mai golit de sens, iar epoca noastră îl consideră de la sine înțeles: „Această întrebare a ajuns astăzi să fie uitată, cu toate că epoca noastră consideră reafirmarea metafizicii drept un progres pe care și-l asumă. Astfel, se manifestă opinia conform căreia ne-am putea dispensa de efortul pe care l-ar implica angajarea într-o nouă *gigantomahia peri thes ousias*.

11 Aristotel, *Op. cit.*, VII, (Z), 1, 1028 b.

Cu toate acestea, întrebarea de care ne ocupăm nu este una oarecare. *Ca întrebare tematică a cercetării veritabile*, ea a asigurat acea tensiune intrinsecă cercetărilor întreprinse de *Platon* și *Aristotel*, începînd, desigur, de la ei încoace, să se mai manifeste ca o atare întrebare. Ceea ce au obținut amîndoi a rezistat în variate deviații și „retușuri" pînă în *Logica* lui Hegel. Iar ceea ce odinioară a fost dobîndit prin supremul efort al gîndirii pornind de la fenomene, cu toate că doar fragmentar și doar ca prime tentative, este de mult trivializat.

Și aceasta nu e încă totul. Pe solul încercărilor grecești de a interpreta faptul-de-a-fi s-a constituit o dogmă care nu numai că declară întrebarea privitoare la sensul de ființă ca fiind superfluă, dar și legitimează omiterea acestei întrebări. Se spune: conceptul de *ființă* este cel mai general și mai vid. Ca atare, el rezistă oricărei încercări de a-l defini. Acest concept de maximă generalitate și prin urmare nedefinibil nici nu are nevoie de o definiție. Fiecare îl utilizează în mod constant și înțelege deja ce semnificație îi dă în circumstanța respectivă. În felul acesta, acea enigmă care i-a împins și i-a menținut pe antici în neliniște, incitîndu-i la filosofare, a devenit azi un loc comun ca lumina zilei, astfel încît cel care mai pune întrebarea privitoare la *ființă* este suspectat că, sub aspectul metodei, ar adopta o cale eronată"[12]. Că lucrurile stăteau otova o demonstrează și citatul din *Sofistul*[13], preluat de Heidegger ca motto al lucrării mai sus amintite: „*Delon gar ous hemeis men tauta (ti pote bouleste semainein opotan on fteggeste) palai gignoskete, hemeis de pro tou men ometa, nun de heporekamen.* Căci în mod vădit voi sunteți încă de mult timp familiarizați cu ceea ce vreți să spuneți

12 M. Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Jurnalul Literar, București, ed. I-a, traducere de D. Tilinca și M. Arman, p. 16.

13 Platon, *Op. cit.*, 244 a, vol I-VI, 1974-1989.

atunci cînd folosiți expresia *fiind*, noi însă, ce-i drept, crezusem odinioară a o înțelege, dar acum am ajuns în impas"[14].

Avem noi un răspuns la întrebarea ce înțelegem prin *fiind*? Nicidecum, va răspunde Heidegger.

Sarcina pe care și-o asumă filosoful german este aceea de a încerca *să pună întrebarea*. Metoda lui de cercetare va fi, pentru început, fenomenologia, metodă necunoscută de greci, deși *in ovo* ea se găsea deja în acea *epoche* stoică. Mai apoi, ființa va fi abordată în perspectiva „Gîndirii blînde", așa cum o numește Heidegger în *Caietele Negre*.

Să vedem care sunt, după Heidegger, cele trei mari concepții despre ființă moștenite din tradiția filosofică europeană și care sunt pretabile a fi reluate și reanalizate:

1. „Ființa este conceptul «cel mai general»: *to on esti katolou malista panton*[15]. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*[16]. «Tot ce este sesizat în planul ființării implică întotdeauna deja o înțelegere a ființei». Dar generalitatea «ființei» nu este cea a genului. «Ființa» nu circumscrie regiunea superioară a ființării în măsura în care aceasta este articulată conceptual după gen și specie: *oute to on genos*. «Generalitatea» faptului-de-a-fi «depășește» toate generalitățile de ordinul genului. Ființa este, conform desemnării ontologiei medievale, un «transcendens». Unitatea acestei generalități transcendentale față de multiplicitatea conceptelor categoriale superioare ale realului a fost recunoscută deja de către Aristotel drept unitate a analogiei. Cu această descoperire, Aristotel – cu toate că tributar manierei de interogație ontologică specific platoniciană – a așezat pe o bază principială noua proble-

14 M. Heidegger, *Op. cit.*, ibidem, p. 16.

15 Aristotel, *Met.* B 4, 1001 a 21.

16 Thoma de A. *S. th.* II qu. 94 a.

mă a ființei. Desigur că nici el nu a risipit obscuritatea ce învăluie aceste conexiuni categoriale. Ontologia medievală a dezbătut variat această problemă, mai ales în cadrul curentelor tomiste și scotiste, fără a ajunge la o claritate de principiu. Iar cînd Hegel determină în cele din urmă «ființa» drept «imediatul indeterminat», punînd această determinare la baza tuturor explicațiilor pe care le dezvoltă ulterior în «Logica» sa, atunci el se situează pe același plan al observației cu ontologia antică, doar că scapă din mînă problema deja pusă de Aristotel a unității ființei față de caracterul multiplu al «categoriilor» realității. Prin urmare, atunci cînd se spune: «ființa» este conceptul cel mai general, aceasta nu poate să însemne că el ar fi și conceptul cel mai clar și că nu ar necesita în continuare alte dezbateri. Conceptul de «ființă» este mai degrabă cel mai obscur concept"[17].

Așadar, ființa depășește orice fel de conceptualizare. Medievalii au numit-o, în felul lor specific *ens*, una din *transcendentia*, celelalte fiind, *unum*, *bonum*, *verum*.

Thoma din Aquino, în *De veritate*[18], arăta că aceste patru transcendentia sunt identice în fond. În completare, Pseudo-Thoma, în *De Pluralitate formarum*[19], arăta că mai există două: „*Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, quae re idem sunt sed ratione, distinguuntur*" („Sunt însă șase *transcendentia*, adică ființă, lucru, ceva, unul, adevărul, bunul, care sunt identice în realitate, dar sunt distincte în rațiune").

Aristotel, în *Metafizica*[20], spune același lucru însă, evident, în alți termeni: „Indiferent dacă reducem tot ce există la unul sau la existență, chiar dacă acești doi termeni nu sunt identici, ci în-

17 M. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. rom., p. 17-18.
18 Th. de A., *Op. cit., Quaestio* I, art. 1.
19 Thoma de Aquino, *Op. cit.*, 1, *quaestio* I, art 1.
20 Aristotel, *Op. cit.*, IV, R, 2, 1003 b.

seamnă fiecare ceva, deosebit, totuși, fiecare din ei poate funcționa în locul celuilalt, întrucît unul, pînă la un anumit punct, este și existența, iar existența la rîndul ei este și unul".

Vom deduce de aici că existența este acategorială și că depășește toate conceptualizările noastre, care la rîndul lor se sprijină pe existență, fiindcă existența cade mai întîi sub aprehensiunea noastră. Prin aceasta, cunoașterea capătă un conținut ontologic, deoarece sursa și fundamentul ei este existența. Confirmînd, parcă cele susținute de noi, Aristotel, în *Metafizica*, afirmă: „Nu este cu putință să considerăm unul și existența ca un gen"[21].

2. „Conceptul de «ființă» este de nedefinit. Această pre-judecată a fost formulată drept concluzie ce ar rezulta din generalitatea extremă a conceptului în cauză. Și aceasta pe bună dreptate – dacă *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. «Ființa» nu poate, într-adevăr, să fie concepută ca ființare; *enti non additur aliqua natura*: nu se poate obține o determinare a «ființei» atribuind acesteia calitatea de ființare. În ce privește definirea ei, «ființa» nu poate fi dedusă din conceptele superioare și nici nu poate fi reprezentată pe baza conceptelor inferioare. Dar oare să decurgă de aici faptul că ființa nu poate să mai pună nici o problemă? Nicidecum; se poate doar trage următoarea concluzie: «ființa» nu este ceva de ordinul ființării. De aceea, maniera de determinare a ființării, manieră ce în anumite limite este îndreptățită – «definiția» logicii tradiționale, ce își are ea însăși fundamentele în ontologia antică – nu este utilizabilă în cazul ființei. Indefinibilitatea ființei nu dispensează de întrebarea privitoare la sensul acesteia ci, dimpotrivă, o revendică"[22].

Pornind de la premisa că ființarea ca ființare nu-și poate fi suficientă sieși, Heidegger conchide că aceasta nu poate fi definită

21 Aristotel, *Op. cit.*, III, B, 3, 998 b.

22 Cfr. M. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. rom., p. 18.

decît prin recurgerea la o altă ființare. De aceea, spune el, un prim pas în înțelegerea ființei este acela de a nu povesti nici o poveste, adică de a renunța la mituri. Așadar, pornind de la ideea că ființa este ființa ființării, filosoful german alege ca termen terț o ființare de excepție care este *Omul–Dasein*. Această ființare de excepție nu este analizată sub aspectul a ceea ce este ea ci, mai degrabă, sub aspectul modalității sale, *Cum* prevalînd asupra lui *Ce*. Acest lucru va fi corectat odată cu scrierile sale din *Caietele Negre*, care se dovedesc a fi fundamentale pentru înțelegerea lui Heidegger și pentru edificarea întregului său *excursus* despre ființă. Oricum, ceea ce este propriu ființei este punerea laolaltă a existenței și valorizarea ei prin intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric și a capacității imaginative apriorice* care *agregă* lumea din haosul ființărilor subzistente, ici colo disponibile. În acest sens, ființa este determinată prin *imaginativul poietic rațional aprioric și capacitatea imaginativă apriorică*, acestea fiind elementele esențiale care fondează lumea. În acest sens lumea este rezultanta lui *a fi aici* din structura ființei care își are originea în sînul *imaginativului poietic rațional aprioric* și al *capacității imaginative umane apriorice*.

Să vedem acum care este cea de a treia prejudecată sau, mai bine spus, concepție asupra ființei:

3. „Conceptul de «ființă» este de la sine înțeles. În orice cunoaștere sau enunț, în orice raportare la ființare, sau atitudine a cuiva față de sine însuși se face uz de «ființă», iar expresia este înțeleasă fără alte explicații. Oricine înțelege: «cerul este albastru»; «eu sunt bucuros» și alte asemenea. Numai că această înțelegere obișnuită, medie, demonstrează de fapt neînțelegerea. Ea face evident cum că orice atitudine și fapt-de-a-fi față de ființare ca ființare implică în mod apriori o enigmă. Faptul că noi trăim întotdeauna deja într-un înțeles al ființei, și că sensul de ființă rămîne totodată obscur,

indică necesitatea principială de a relua recapitulativ întrebarea privitoare la sensul de «ființă».

Faptul de a invoca acea evidență ce pare de la sine înțeleasă atunci cînd sunt abordate concepte filosofice fundamentale, mai ales cînd e vorba de conceptul de «ființă», este un procedeu îndoielnic, cînd de altfel «caracterul de la sine înțeles» și doar el, «judecățile ascunse ale rațiunii comune» (Kant), trebuie să devină și să rămînă tema expresă a analiticii («afacerea filosofilor»)"[23].

Dar această *capacitate imaginativă poietică apriorică* este mai mult decît atît. *Ea este facultatea specifică omului, și numai lui, de a făuri lumi posibile al căror sens rațional este atît explicit cît și implicit*. Această capacitate este responsabilă de valorizarea și aducerea la înțelegere a *realității,* dar și de *poieza* acesteia, ceea ce în cazul *imaginației* kantiene era *exclus*. Tot această *capacitate imaginativă poietică apriorică* specifică omului și numai lui este responsabilă de înțelegerea și de posibilitatea unică a *ființei* umane de a se situa opozitiv față de lume dar și de absolut tot ceea ce a creat vreodată omul, de la opera de artă la descoperirea științifică și dezvoltarea tehnică.

Am văzut aici că însăși punerea problemei cere claritate și conciziune, dar, pe de altă parte, cere și o formulare în raport cu răspunsul așteptat. Viziunea dezvoltată de Heidegger este una validă din perspectiva modernității și în perspectiva gîndirii criticiste sau fenomenologice, însă Heidegger nu avea la îndemînă în analiza ființei decît abordările metafizicii tradiționale, fără a putea determina ființa pornind de la *capacitatea imaginativă apriorică* și *imaginativul poietic rațional aprioric*, lucru care va cădea în sarcina noastră, atîta vreme cît noțiunile de *capacitate imaginativă apriorică* și *imaginativ poietic rațional aprioric* își vor dovedi valoarea de operatori valizi ai cunoașterii.

---

23 Cfr. M. Heidegger, *Op.cit.* p.18-19.

III.

Imaginativul religios al vechilor greci

Georges Dumézil, referindu-se la popoarele indoeuropene, spune că, de regulă, acestea au dezvoltat o organizare socială tripartită exprimată în funcția de supremație (incluzînd și funcția sacerdotală), de apărare și agresiune și de producție economică. Religia acestor popoare se structurează în funcție de cele trei activități principale, iar zeii nu sunt decît avataruri ale acestora. Modul respectiv de a privi lucrurile are o acoperire generală în sînul *imaginativului specific* acestor popoare, însă cît privește poporul grec, considerăm că acesta, cum suntem obișnuiți altfel, face o excepție semnificativă de la această regulă.

Nu trebuie să uităm că grecii, dar totuși nu numai ei, în cursul așezării lor în spațiul vital propriu au fost supuși unui amestec variat cu popoare, probabil, de aceeași sorginte indo–europeană, în marea majoritate a cazurilor, dar în altele cu populații de origini diferite. Însă acest amestec a fost atît de eterogen, încît aproape fiecare vale sau deal a dat o formă de organizare specifică, astfel încît schema tripartită atît de acoperitoare pentru alte popoare din aceeași ramură indoeuropeană nu se potrivește, în cele mai multe cazuri, organizării *imaginativului specific* și implicit a lumii grecești.

Deși în a doua jumătate a secolului care tocmai a trecut savanții eleniști au încercat să încadreze, prin tot soiul de demonstrații mai mult sau mai puțin spectaculoase și pertinente, grecitatea în schema tripartiției sau măcar într-una din cele trei funcțiuni, în opinia noastră, aceste încercări s-au izbit de zidul puțin maleabil al realității factice.

Un lucru esențial care trebuie avut în vedere atunci cînd vorbim despre zeii greci este acela de a nu încerca o catalogare a lor în raport de o funcțiune bine determinată a acestora. Dacă vom deschide orice istorie sau manual de specialitate vom vedea că un anume zeu este încadrat, la început, ca fiind reprezentantul unei anumite funcționalități relativ riguroase, ca mai apoi, să descoperim la el aproape toate funcțiile posibile. Pentru a da un exemplu la îndemînă, Athena este în primul rînd zeița unei cetăți (*Polias*), deci ocupă un rol de supremație, dar este în același timp o zeiță a războiului (*Nike*, adică Victoria) sau *Ergane*, acoperind funcționalitatea economică, iar aceste trei ipostaze sînt departe de a acoperi toate avatarurile acestei zeițe care sunt, probabil, de ordinul zecilor. Aceste schimbări necontenite ale funcționalităților scot la iveală o deosebită maleabilitate a riturilor și cultelor religioase grecești, care se mulează nevoilor multiple ale credincioșilor, dar, în același timp, evidențiază lipsa unui cler bine statuat care să propage și să impună doctrina religioasă. Așa cum vom vedea, acest fapt nu va rămîne fără urmări în însăși *construcția imaginativă fundamentală* a grecului antic.

Societatea grecească păstrează, pînă la apogeul ei, structura „clasică" a religiilor casnice în care demnitatea sacerdotală este un rol al fiecărui *pater familias*, al fiecărui individ bărbat moștenitor al unui foc sacru și asta în ciuda synoicizării și apariției marilor aglomerări urbane și a schimbărilor formale în sînul imaginativului grecesc. În acest sens, infinitatea dogmelor religioase aparținînd fiecărui cămin se transformă în lipsa oricărei dogme religioase la nivelul societății grecești luate în ansamblu.

Dovadă a celor susținute de noi aici este faptul că, prin extensie, de la *pater familias* la rege, atît timp cît această formă de organizare a rezistat, regele era și marele preot iar în unele cazuri însuși zeul, precum în cazul civilizațiilor preelene, minoice, în Creta, unde

regele era întruparea acestuia (zeului), la fel cum în religiile casnice această funcțiune era atribuită strămoșului. Iar faptul că există familii sacerdotale ereditare, precum cea a Eumolpizilor eleusini și a Kerykizilor sau Lycomizilor din Phyla, arată că acestea au conservat misterii care la origine erau ale familiilor lor, păstrate otova, fără nici un amestec al autorității publice. Acestea sunt, în limbajul fizicienilor moderni, doar singularități, adică tot ceea ce este opus unei doctrine comune a grecilor, la fel cu acei *logoi* sau povestiri secrete ce se găsesc răspîndite în miile de sanctuare aflate pe teritoriul elen.

Absența totală a clerului, a cărților sacre, a dogmelor religioase riguros constituite va duce atît la construcția unui *imaginativ specific*, unic, cît și la o situare și înțelegere aparte a omului grec în raportarea sa la lume. De aceea, prin comparație, Grecia a fost considerată locul de naștere a spiritului liber, a gîndirii cercetătoare, în lumea antică.

Eliberată de dogma religioasă, gîndirea grecească nu a apărut totuși din neant, printr-un miracol, așa cum, de la John Burnet încoace, prea des s-a acreditat ideea. Ca și oricare altă manifestare spirituală omenească, gîndirea greacă apare și ea din determinările religioase ale spiritului elen și nicidecum din plăsmuirile unui Homer sau Hesiod care nu au avut niciodată caracterul unor scrieri sacre, cum, uneori, s-a încercat să se acrediteze ideea. Faptul că aceste scrieri au avut un anumit rol, mai ales mnemotehnic, nu a implicat niciodată crearea unei dogme cu caracter general și nici apariția unui mare reformator religios, Homer sau Hesiod nedeținînd niciodată o asemenea funcție în arealul mentalității grecești. Cu toate acestea, și mai ales datorită lor, a putut apărea o mare libertate de expresie și de *exercițiu imaginativ* care a dus la apariția poeziei și gîndirii filosofice grecești.

Datorită acestei caracteristici a *imaginativului specific grecesc*, atunci cînd facem considerații despre *lumea greacă* vorbim, volens-nolens, despre lumea spiritului. Mai mult, putem vorbi de prima tinerețe și chiar de adolescența spiritului. Pentru prima dată, putem releva un conținut al *voinței de știință* în sensul statului, familiei, dreptului, religiei, ca scopuri ale individualității.

Omul, în genere, din contră, trăiește și creează *în vederea* unui scop pe care îl urmărește cu maximă consecvență chiar și împotriva individualității sale. Figura emblemă a concepției grecești despre lume este Heracles, figură mitică, poetică, plăsmuită undeva în negurile memoriei colective grecești, iar cea reală, istorică, este Alexandru Macedon. Atît primul, cît și cel de al doilea simboilizează, în primă instanță, forța tinerească, energia civilizatoare, avînd atît unul cît și celălalt, în viziunea *imaginativului specific* grecesc, dimensiuni fantastice, deși Heracles acoperă sensul general al spiritului grecesc, pe cînd Alexandru pe cel individual.

S-a spus mereu, cu puțină îndreptățire însă, că omul este măsura centrală și stîlpul concepției grecești asupra lumii, statului, religiei. Această greșeală persistă în destule cazuri de la Hegel[24] și pînă în contemporaneitate.

Pentru o mai bună lămurire a acestor probleme și pentru a documenta modul în care a fost posibilă apariția gîndirii de tip filosofic în lumea greacă, vom depăna firul cercetării noastre pornind de la *imaginativul mitic și poetic specific*, în speță de la Hesiod, Homer sau Ovidiu[25].

Ne spune Hesiod că la început era Haosul. Acesta era veșnic, fără de sfîrșit și adîncit în întuneric. Din acest indefinit primordial

---

24 G.F.W. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Ed. Academiei, 1968, Buc., Secțiunea I, *Elementele spiritului grec.*

25 Vom reda miturile despre zei după *Theogonia* lui Hesiod, dar și după *Iliada* și *Odiseea* lui Homer și *Metamorfozele* lui Ovidiu. Pe de altă parte, nu vom cădea în greșeala de a confunda religia grecească cu miturile acestei populații. Întreaga demonstrație care va urma se va desfășura în acest sens.

se nasc lumea și zeii cei fără de moarte, dar și zeița mamă, Geea, pământul. Pe trupul zeiței acesteia puternice și de o mărime fără de sfîrșit se nasc tot ce viețuiește, iar în adîncurile ei, la fel de departe precum cerul plin de lumină, se află Tartarul învăluit în bezna veșnică. Din Haos, izvorul vieții, ia naștere Dragostea–Eros – cea care leagă și însuflețește totul. Și astfel ia ființă lumea. Același Haos nemărginit va naște întunericul cel veșnic pe care grecii îl vor denumi Erebos și Noaptea cea neagră–Nyx. Iar din Noapte și Întuneric se nasc Lumina veșnică–Ether și Ziua–Hemera. Astfel, noaptea și ziua își urmează una alteia. Geea cea puternică și nesfîrșită dădu viață Cerului cel de necuprins, Uranos, iar acesta acoperi pământul. Geea născu din sine Munții, Marea și toate cele ce nu au tată.

Este interesant de arătat că în cazul civilizației grecești, spre deosebire de alte civilizații vechi, *imaginativul poietic specific* privește nașterea lumii ca o naștere *ex nihilo,* din Haos, și nu ca un act de voință a unei ființe supreme cu atribute antropomorfe ca în cazul marii părți a miturilor creației pe care le întîlnim la popoarele orientale.

La rîndul lor, elementele naturii, munții, marea, cerul, și fenomenele astronomice precum ziua sau noaptea dar și viața provin din cea mai mare zeitate zămislită de Haos, Pămîntul, Geea, și iau naștere din același *nimic*, dar printr-un fenomen de separație, de împărțire, concepție ce va rămîne în arealul mentalului colectiv grecesc, în variate forme, pînă în filosofia lui Platon.

Ceea ce face ca acestea să poate coexista este Dragostea–Eros – cel ce adună și ține laolaltă, cu alte cuvinte cel care dă ființă. Așadar, inclusiv Zeul este rodul *nimicului.* De remarcat că cea mai veche zeitate ce nu-și leagă numele de vreun element al naturii sau de un fenomen al acesteia este Eros. Același Eros face posibilă legătura, prin afinitate, a Geei cu Uranos, a pămîntului cu cerul. Din unirea celor doi se nasc șase fii, toți titani geomorfi precum

Okeanos, care înconjoară pământul aidoma unui rîu fără maluri și care împreună cu soția lui, zeița Thetis, au adus pe lume toate rîurile și toate zeitățile mării, Okeanidele. Pe de altă parte, titanul Hyperion împreună cu Thea au făcut posibilă apariția: Soarelui–Helios, Lunii–Selene și Aurorii–Eos, cea cu „degetele trandafirii". Din Astreos și Eros au apărut toate stelele și toate vînturile: Boreas – vîntul de miazănoapte, Euros – cel dinspre răsărit, Notos – vîntul de miazăzi și Zefiros dinspre apus.

Lesne vom observa că în logica imaginativă a nașterii și devenirii universului, elementul de tip antropomorf se face simțit relativ tîrziu, și doar într-un plan secund, prin intermediul aceluiași Eros, prin acel ceva ce face posibilă relația și apariția celorlalte elemente din cele două considerate de greci primordiale și apărute din *nimic*: pământul și cerul, Geea și Uranos. Acel ceva ce face posibil ca un ceva să fie este *ființa* (existîndele, *ta oũsia*). Așadar, din diversele posibilități ale ființei, *printr-un fenomen de copulație,* ia naștere Universul, fenomenele naturale, dar și stihiile naturii întrupate prin imaginea unor ciclopi din afara *firii*, ființe îngrozitoare, avînd un singur ochi și o putere uriașă.

Nefăcînd excepție de la regula aproape generală a plăsmuirilor religioase antice, și pantheonul grecesc este măcinat de lupte intestine pentru dobîndirea puterii supreme. Astfel, spune mitul grecesc, Uranos supărat și gelos pe marea putere a copiilor săi, titanii, i-a închis în adîncurile pământului fără a le lăsa putința de a mai vedea lumina zilei. Geea, mama lor, suferea cumplit din cauza prea marii poveri pe care o purta. Ea își îndeamnă copii să se răzvrătească împotriva tatălui lor, însă, din cauza fricii, nu a găsit ascultare decît la fiul său mai mic Cronos. Prin viclește, acesta a uzurpat scaunul de domnie al tatălui său. Ca să-l pedepsească

pe Cronos[26], zeița Nyx a zămislit un șir întreg de zeități îngrozitoare: Thanatos-moartea, Eris–discordia, Apate– înșelăciunea, Ker–nimicirea, Hypnos–somnul împreună cu visele și nălucile întunecate, Nemesis-zeița neîndurării, răzbunătoarea fărădelegilor. Aceste zeități au semănat groaza, dezbinarea, înșelăciunea, lupta și nenorocirea în lumea în care domnea Cronos.

Este un fapt de domeniul evidenței că prima parte a acestui mit nici măcar nu amintește de o creație de genul celei antropomorfizate, iar slabele influențe de acest fel nu pot fi luate în considerare.

Se pare că *imaginativul poietic grecesc* are în vedere, în fondul său prim, cel mai îndepărtat, creația de tip *ex nihilo*, o raritate pentru *imaginativul specific* popoarelor „primitive", iar prejudecata după care grecii ar fi avut, ca structură mentală, un adevărat *horror vacui*, se vădește a fi falsă.

Și totuși, probabil că acesta este și faptul care a indus în eroare o întreagă pleiadă de savanți; odată cu detronarea lui Cronos și încoronarea lui Zeus, putem vorbi de o marcată influență antropomorfizatoare, ba mai mult, de o reală *gigantomahie* pentru om, reflectată atît de bine în mitul lui Prometeu. În fond, această imagine a pantheonului grecesc, care surprinde lupta lui Zeus pentru cucerirea și mai apoi pentru menținerea puterii, evident infinit mai tîrzie decît prima parte a mitului, ne este redată și parvine în cultura grecească prin Homer, respectiv prin *Iliada* și *Odiseea*, putîndu-se observa deja o structurare clară a societății grecești

---

26 Cronos, se pare, nu este același zeu – așa cum se perpetuează – *The Complementary Emphasis of Eastern Intuition Philosophy, East ans West*, editată de C.A. More, Princeton, University – greșeala, cu Chronos, un zeu ce apare mai tîrziu în pantheonul grecesc, acesta din urmă simbolizînd timpul ce își devoră propriile creații. Această confuzie se datorează, probabil, și mitului care spune că, datorită unei prorocii care arăta că, la rîndul său, Cronos va fi uzurpat de unul dintre fii săi, acesta își mînca copii. Mitul trebuie înțeles strict în litera sa și interpretarea nu trebuie să treacă la sensul figurat după care timpul își devoră proprii copii. Acesta și nu altul este sensul mitului lui Cronos și nu al lui Chronos (timpul). Vezi și R.B. Onians, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, world, time, and fate*, Cambridge, 1954, pag. 427 și urm.

condusă de către aristocrația gentilică ai cărei conducători, basileii, sunt considerați nu numai conducători civili și militari, dar întrunesc și calitatea de șefi religioși. Puterea lor este absolută și discreționară. La fel, Zeii din Olimp se vor deosebi de aristocrați și de basilei numai prin atributul nemuririi și al puterii magice. Zeus nu este altceva decît un basileu – sprijinit la rîndul său de aristocrația zeilor – care stăpînește cerul și pămîntul. La fel, fratele său, Poseidon, este un basileu idealizat aidoma lui Zeus. El este stăpînul absolut al mării și cîrmuiește înconjurat de aristocrația zeităților mării. Așadar, printre zei ca și printre oameni, există bazilei care-și cîrmuiesc discreționar regatele lor. Zeus stăpînește cerul și pămîntul, Poseidon, marea, iar un al treilea frate, Hades, împărăția subpămînteană. La acest moment, care este, totuși, unul secund și tîrziu, caracterul antropomorf al religiei grecești este evident.

Nu același lucru se poate spune despre vechea religie a spațiului Egeean, de la Creta și Cyclade la Grecia continentală, unde unii comentatori vorbesc de așa numitele zeități ale pămîntului, religii care pot fi consemnate încă din anul 4500 î.Ch., cînd în acest teritoriu se vorbeau limbi non-grecești, probabil de sorginte anatoliană, dar a căror influență este imposibil să nu se fi transmis pînă în perioada homerică și chiar mai tîrziu, nemaivorbind de perioada în care s-au format miturile grecești și pe care am amintit-o puțin mai devreme.

Nu vom putea să nu vorbim aici de o altă zeitate, fără de care nu am putea concepe spiritul religiei și culturii grecești, ca atare: Apollo.

Prezența armonioasă și luminoasă a cultului apolinic va marca în istoria străveche a grecilor întemeierea cetății și construcția unui nou tip ideal de om și umanitate. Din lira lui Apollo vor ieși

muzele a căror mamă este *Mnemosyne*, adică *memoria universală*, apoi miturile solare, epopeea lui Homer și theogonia lui Hesiod.

Cu toate acestea, sau, mai degrabă, ca o rezultantă firească a lor, Apollo devine Zeul divinației și al înțelepciunii. Aceste două caracteristici ale sale îl fac să se impună ca zeul panhelenic prin excelență, conducătorul suveran și de necontestat al tribunalului Amfictionilor, suprema instanță a popoarelor elenice. În această ipostază el apare ca fiind cîrmuitorul lumii antice, căci de la tiranii Siciliei pînă la faraonii Egiptului toți erau supuși actelor sale divinatorii, a căror exponentă era Pithya sau pitonisa. Cel mai celebru sanctuar al său se afla la Delphi.

Evident, la Delphi se prorocea încă din timpuri imemoriale, cînd Apollo încă nu sosise pe meleagurile Eladei[27]. Izvoarele antice, în speță Eschil în *Eumenidele*, ne spun că în acele vremuri la Delphi se prorocea în numele a trei divinități: *Terra*, *Themis* și *Phoebe*. Acest lucru s-a întîmplat timp de secole, poate milenii.

În schimb, întemeierea oracolului lui Apollo la Delphi[28] aduce cu sine o nouă organizare, mai elaborată și savantă, a actului profeției.

---

27 Încă din secolul al XIV-lea î.Ch., la Delphi, la Olympia și la Delos supremația a fost deținută de zeitățile feminine: Geea, puterea profetică, la Delphi, Hera la Olympia; Artemis la Delos. Schimbarea balanței în religia grecească din jurul anului 1000 face ca aceste zeități să fie înlocuite progresiv după cum urmează: Apolo la Delphi și Delos, Zeus la Olympia. Dar această substituire nu a fost niciodată completă, la Delphi, Geea și Muzele păstrează un *temenos* vecin cu stînca Sibilei, probabil primul loc în care s-a practicat mantica, la Olympia toată partea nordică a Altisului e consacrată unor zeițe printre care Hera, Demeter Camena sau Cibela, la Delos Artemis și Leto își păstrează locul lîngă ruda lor (vidi nota 173).

28 În secolul al VIII-lea î.Ch. și mai ales în cel de al VII-lea, Delphi era un mare centru religios în care Apollo (Apollo Tyskiewicz, o mică statuetă de bronz din sec. VII î.Ch. este una din primele efigii divine găsite în Grecia) tinde să devină un adevărat îndrumător moral, dar și zeul ce va juca un rol de primă mînă în expansiunea elenică. Ars în anul 548 î.Ch., acesta a fost reconstruit spre sfîrșitul aceluiași secol datorită unei subscripții internaționale. Bogăția acestui hieron va crește constant datorită orgoliului orașelor care se întrec în a dona diferite tezaure. Dorienii și ionienii se întrec în generozitate față de acest templu căruia însuși Cresus îi donează metal prețios în cantități incredibile și care va deveni un adevărat centru panhelenic, un „cămin comun al Eladei", cum îl va denumi Pindar. (Cfr., Pierre Lévêque, *Aventura greacă, meridiane, 1987*).

Pitonisele erau alese pentru a-și săvîrși slujba și menirea încă din copilărie, fiind desemnate de către un colegiu al preoților și crescute în sanctuar, precum călugărițele în doctrina creștină, sub același jurămînt al castității și ascultării. Tradiția spune că pentru a îndeplini această funcție erau alese, paradoxal, firi rustice, ceva în genul pacientelor lui Charcot la Salpetriere, asistate fiind de un pontif al lui Apollo care interpreta oracolele lor. Alte surse consideră că intrarea în transă a Pithyei era rezultanta mofetelor emanate de falia existentă pe locul unde fusese construit templul, fapt infirmat de știința contemporană.

Indiferent de cum s-au petrecut faptele în sanctuarul de la Delphi, cert este că acest cult solar al lui Apollo a avut o influență uriașă asupra constituirii *imaginativului poietic grecesc*. În acest sens, studiul lui Nietzsche asupra acestei problematici a rămas definitoriu pînă în contemporaneitate.

Pe de altă parte, reluînd firul discuției noastre, savanți de talia lui G. Murray sau C. M. Bowra consideră că pretinsa religie homerică nu era nici pe departe o religie propriu-zisă, deoarece adevărata credință religioasă a grecilor înainte de secolul al IV-lea nu are nimic în comun cu formele luminoase ale Olimpului. Astfel, subliniază C. M. Bowra, aspectul antropomorfic al acestui sistem dezvoltat de *imaginativul individual* homeric nu are nici o legătură cu adevărata religie și moralitate a societății grecești din acel timp.

Iată cum părerea unora, conform căreia ar exista o religie profund antropomorfică a vechilor greci, fapt cu care noi nu ne-am pus de acord încă de la început, se dovedește a fi o profundă eroare.

Tot așa, luînd în considerare și cercetările unui E. R. Dodds și nu numai, vom încerca să înlăturăm o altă prejudecată constantă a religiei și omului grec: raționalitatea sa extremă și exclusivă.

Ce vrea să spună însă termenul de antropomorfism relativ la *imaginativul poietic grecesc* privind reprezentarea zeilor?

Nici într-un caz faptul că zeii erau concepuți și reprezentați după imaginea oamenilor. Dimpotrivă, lucrurile stau invers, corpul uman avînd vigoarea și prospețimea tinereții le apărea ca o imagine a divinității. Pe de altă parte, cultul nudului[29] și al exercițiilor fizice sistematice efectuate în palestră au dus, se pare, la această valorizare a corpului uman. De altfel, primele statui grecești cunoscute în ordinea vechimii sunt nuduri și reprezintă corpuri de atleți în timpul exercițiilor. Elementul agonal reprezintă, încă din cele mai vechi timpuri, unul din elementele esențiale ale dezvoltării culturii și religiei grecești. Chiar și jocurile, pe care le vom exemplifica puțin mai tîrziu, atunci cînd vom face referire la mitul de sorginte doriană al lui Heracles (mit cu un caracter profund solar, apolinic, n.n. M.A.), au un dublu caracter: acela de reprezentație și sărbătoare religioasă. Aceste jocuri, cu caracter național, întruneau mai multe orașe într-o mare competiție publică.

Pe de altă parte, aceste concursuri capătă dimensiune de sărbătoare religioasă, fiind, în fond, niște *ceremonii sacre*. Învingătorul acestor concursuri era considerat aproape un semizeu, un erou[30],

---

29 Se pare că epoca invaziilor doriene a marcat definitiv caracteristicile moravurilor fundamentale ale elenismului, cum ar fi cultul pentru nud și homosexualitatea. Datorită organizării sociale tipice triburilor doriene, organizare de tip militarist, asemănătoare organizării templierilor sau fasciștilor din Hilterjugend în epoca modernă, bărbații trăiau aproape în exclusivitate între ei, uniți de o mentalitate războinică și grupați în confrerii, fapt care a generat relații homosexuale (Sparta). Aceste obiceiuri doriene au perpetuat în cele spartane așa cum arată și Strabon (10, 483) atunci cînd se referă la inițierea adolescentului care pleacă timp de două luni în campanie alături de un bărbat matur și la întoarcere primește de la amantul său un scut și o armură ca semn al primirii sale în *andreion* (confreria bărbaților). Dar nu acesta este substratul ultim al ideilor morale grecești ci, mai degrabă, idealul cavaleresc al virtuților bărbătești cum sunt: forța, vitejia, fidelitatea, legată de conceptul de frumusețe masculină.

30 După toate aparențele, termenul de *erou* provine de la cretani și desemna la origine pe stăpînul palatului, cu sensul de stăpîn sau rege ajuns zeu subpămîntean în urma morții sale. Mortul devenea un zeu al familiei și i se consacra un cult. Cretanii și mai apoi aheii la Micene au făcut din cultul regelui mort un cult al întregii cetăți, dîndu-i o amploare și un fast ieșit din comun la care trebuia să se afilieze întreaga colectivitate. Această credință se va perpetua pînă în mileniul întîi. M.P. Nilsson ne spune că și mitologia eroică a apărut tot

dobîndind un prestigiu sacru. Pindar, singurul mare poet liric grec pe care îl cunoaștem, privește în operele lui atletul ca pe un erou și un zeu, ridicînd omul la nivelul divinității. În acest sens, virtuți precum forța fizică, dar și cea intelectuală privită sub raportul priceperii și vicleniei, rapiditatea, agilitatea, statura uriașă sau frumusețea pe care le etalează învingătorul și care sunt prezentate publicului de nudul său, sunt *valori religioase* și *morale*. Într-un *Imn homeric către Apollon* se spune: „cine ar veni de departe i-ar crede nemuritori și veșnic tineri" văzîndu-i atît de grațioși. *Charis*, farmecul corpului uman, apare ca o însușire divină și este un rezultat al conceptului de frumos (*kalos*).

Modelat în piatră sau bronz, trupul uman trebuie să exprime această *charis*, strălucirea, impetuozitatea și luminozitatea divină a tinereții veșnice. La celălat pol se află spaima, groaza și moartea, simbolizată de chipul Gorgonei.

La Lesbos, spune undeva J.-P. Vernant, exista un concurs care consacra valorile frumuseții corporale și se desfășura în timpul sărbătorii numite *Callisteia*. Erau alese șapte frumoase fecioare care alcătuiau un cor, simbolizînd, de fapt, cele Șapte Muze, devenind apoi obiectul unui cult în același oraș. Tot așa, spune Herodot, Filip din Crotona, unul dintre cei mai frumoși bărbați greci din timpul său, a fost declarat erou după moartea sa, așa cum s-a întîmplat cu mulți atleți greci învingători la jocuri, divinizați în cetățile lor de baștină.

în epoca miceniană, supraviețuind civilizației în care s-a născut. El arată că aceste mitologii, în marea lor majoritate aheene, conțin influențe asiatice (mitul lui Belerofon) sau egiptene vizibile perfect în mitul lui Io al cărui fiu Epafos este adus pe lume în Egipt. Mai sunt aduse în discuție legende preelenice cum ar fi cele ale lui Tezeu, Ulise sau Ahile care sunt nume terminate în *–eus* și care nu ar fi de sorginte grecească, spre deosebire de numele grecești ale fiilor lor: Demofon, Neoptolem, Telemah. Cu toate acestea, repetăm, partea esențială a miturilor eroice este de proveniență aheeană, ele fiind diverse cristalizări în jurul a diverse personaje istorice (eroii *Iliadei* sau din *Cei șapte contra Tebei*) sau de natură folclorică precum Argonauții sau Heracles (Cf. P.Lévêque, *Op. cit*).

Așadar, calitățile fizice de excepție – așa cum se va vedea și în mitul lui Heracles – aveau pentru conștiința grecului antic valențe divine.

În altă ordine de idei, dar susținîndu-ne teza unui antropomorfism inversat – de la zeu la om – vom arăta că, în general, relația zeu–om nu se consumă neapărat la nivelul persoanei, ci, mai degrabă, la acela al comunității. Cel mai elocvent răspuns ne vine de la nivelul cultului public și al cetății. Aici viața religioasă apare integrată vieții social-politice. Diferențele dintre funcția sacerdotală și cea publică aproape că nu există, ele sunt mai degrabă reciproce decît contradictorii. Între zei și cetate nu există nici un fel de tensiune sau acțiune divergentă. Acest lucru survine doar în cazul impietății, *asebeia*. Aceasta nu este doar un păcat față de zei, dar reprezintă și un deserviciu adus comunității, cetății. Acest fapt se pedepsește cu moartea sau cu surghiunul.

Remarcăm, așadar, faptul că credința individuală este de fapt asumată de credința colectivă și nu este decît o rezultantă a acesteia, individul nefiind decît reprezentantul colectivității în relația om- divinitate. De aceea, surghiunul este asimilat pierderii divinității, nefiind un fapt necunoscut că la originea religiei grecești stă zeitatea casei.

În treacăt fie spus, grecii nu făceau diferența între singular și plural atunci cînd venea vorba despre divinitate. Astfel, izgonit de lîngă zeii casei și cetății, individul își pierde și bruma de eu pe care o are, dacă poate fi vorba de noțiunea de *eu* în cazul grecului trăitor în antichitatea timpurie, cea de pînă la secolele V sau chiar IV î.Ch.

Și totuși, pentru a-și redobîndi statutul de om, cel izgonit va căuta să se închine la alte altare decît la cele ale strămoșilor săi, să se alipească unei alte vetre și, așa cum spune E. Rohde, prin participarea sa la cultul nou găsit, să-și reînnoade legăturile cu di-

vinitatea. Însă această formă de religie socio-politică a fost tratată prea în amănunt încă de Fustel de Coulanges, ca să mai insistăm asupra ei. De altfel, ea este doar unul dintre aspectele – ce-i drept importante – ale experienței religioase a vechilor greci. De aceea, vom aborda, în continuare, aspectul opus, dar socialmente necesar, al problemei integrării socio-politico-religioase a individului grec din antichitatea timpurie. Acest aspect contrar, dar în același timp complementar, este arondat cultului dionisiac.

Acest cult se adresa, în general, acelor indivizi neîncadrați în funcțiile sociale ale polisului grecesc. Se are în vedere, în primul rînd, cercul femeilor și sclavilor, deoarece femeile și sclavii erau excluși din viața politică. În calitate de *Bacchai*, ei joacă un rol dominant în cultul dionisiac, acest fapt venind să echilibreze, oarecum, lipsa oricărui rol în conducerea statului. Opunîndu-se elementelor nobiliare care conduc statul, ei vor trebui să lupte cu multă tenacitate pentru a fi admiși în fratriile de *orgeoni* sau *thyasi*, care erau, de fapt, grupuri (*thiaze*) de adepți reunite în orgii păstrînd amintirea grupurilor cîmpenești, în raport cu *dema* primitivă. Nu întîmplător unii cercetători vorbesc despre cultul dionisiac ca despre unul țărănesc, campestru. Așadar, secta religioasă dionisiacă a reprezentat, dintr-un început, un spațiu de manifestare favorabil celor marginalizați social. Diferite epitete ale zeului precum cel de *Eleutherios* sau *Lysios* arată un amestec de social și religios în tentativa individului marginalizat de a tinde spre libertate și emancipare. Ceea ce realizează cultul dionisiac, atît sub aspectul unei defulări sociale dar și psihice și comportamentale, vizează o situare opozitivă față de cultul oficial prin depășirea ordinii și convențiilor existente.

În vreme ce cultul oficial era legat de noțiunea de *sophrosine*, noțiune ce derivă din *Sophos* și care semnifică înțeleptul, înțelepciunea și zeul–acesta fiind în ultimă instanță înțeleptul, dar și au-

tocontrolul și stăpînirea de sine, fiecare individ avîndu-și locul în funcție de valorile tradiționale admise, cultul dionisiac apare, dimpotrivă, ca un cult al nebuniei și delirului prin intrarea subiectului în stare de transă, prin posedarea de către zeu. Prin *mania*, adică prin nebunia divină, individul transcende spațiul sacrului oficial, *hieron*-ul tradițional. Practicantul ajunge astfel, la fel cu poetul, prin contactul nemijlocit cu divinitatea, la o stare de beatitudine și puritate totale, adică la *osios*, la consacrarea completă și eliberarea absolută față de sacru.

Așa cum arată și Jane Harrison, în *Prolegomena to the study of Greek Religion*, această eliberare de *hieros* se poate face fie în jos, în direcția profanului, fie în sus, în sensul contopirii cu divinitatea. De remarcat însă, încă E. R. Dodds arăta că această comuniune cu zeul nu era, în fapt, o comuniune personală obținută prin *aschesis*, meditație, rugăciune sau dialog interior, ci una de grup, în și prin *thyasă*, datorită unei *techne* ce implica dansurile, salturile, cîntece și rătăciri fără țel, apropiindu-l pe om mai mult de latura animalică a constituției sale. Cu toate acestea, spune același E. R. Dodds, a fi posedat de zeu nu înseamnă și comunicarea cu acesta. Deși odată ajuns la o excitație paroxistică zeul pune stăpînire pe tine și te îndepărtează de tine însuți, rămîne chiar și în această relație inaccesibil și străin. Individul nu mai este stăpînul său, fiind, de fapt, stăpînit de *ate*, o altă formă a nebuniei divine. Louis Gernet spunea, într-un studiu publicat cu peste o jumătate de veac în urmă, că Dionysos este un maestru al disimulării și al magiei, niciodată prezent acolo unde se crede că se află, singurul dintre toate divinitățile grecești ce nu poate fi prins într-o formă și circumscris într-o definiție pentru că el reprezintă mereu un alt și alt *Altceva*.

Paralel cu cultul dionisiac și înrudit cu el, unii afirmă chiar că este, la origine, unul și același, este cultul lui Orfeu sau orfismul,

mișcare larg răspîndită în Grecia și asupra căreia vom reveni pe parcursul acestei lucrări.

Atunci, devine clar că nu în cultul dionisiac vom putea descifra relația particulară a omului cu divinitatea. Gîndul ne duce mai degrabă la cultele misterelor în cadrul cărora viața religioasă s-ar fi putut să capete o conotație individuală și în care, totuși, începînd cu sec. al VI-lea î.Ch., cultul lui Dionysos începe să joace rolul predominant.

J. P.-Vernant spunea că un mister constituie o comunitate, dar nu o comunitate socială ci, mai degrabă, una spirituală la care participă fiecare de bună voie prin adeziune liberă și indiferent de statutul social. În acest sens, se devoalează o altă latură a vieții religioase în Grecia antică, o altă practică, în care misterul se adresează individului ca atare și îi dă conștiința unei opțiuni, sustrăgîndu-l destinului comun și garantîndu-i o soartă mai bună în lumea subpămînteană.

De aceea și în cazul Misteriilor comuniunea, de această dată particulară cu zeul, joacă un rol central. Însă această comuniune nu este numaidecît una ce ține de caracterul intimității spirituale, ci mai degrabă una de gen familial, inițiatul fiind văzut ca un soi de fiu sau fiică a divinității, relevînd un caracter pur orfic al acestor misterii caracteristice *imaginativului specific grecesc*.

Aceste tipuri de relații au fost apanajul unor familii nobiliare precum *Eumolpizii* sau *Keryk*-ii de la Eleusis[31] care vor fi și

31 În *Republica*, II, 363 c, Platon arată că: „Musaios și fiul său dăruie, din partea zeilor, oamenilor drepți bunuri încă mai generoase decît acestea: căci ei conduc pe drepți, prin învățătura lor, la Hades și îi așază pe paturi, le pregătesc un ospăț al sfinților, încununîndu-i și făcîndu-i să-și petreacă timpul cu băutură; ei socotesc o răsplată minunată a meritului un veșnic chef.…Căci se zice că cel evlavios și păstrător de jurăminte are parte mai tărziu de copiii copiilor săi și de un neam în urma sa. Prin astfel de vorbe și altele asemănătoare se laudă dreptatea. Iar pe oamenii fără Dumnezeu și nedrepți îi cufundă la Hades, în noroi, și îi silesc să care apă cu sita. Cîtă vreme trăiesc, le fac parte de renume urît; iar pedepsele pe care Glaucon le-a dat drepților ce par nedrepți pe acelea le dăruie nedrepților și nu altele". Se pare că, vorbind despre fiul lui Musaios, Platon se referă la Eumolpos intemeiatorul legendar al misterelor eleusine, după cum ne spune Suidas. Musaios însuși e întotdeauna

administratorii misteriilor. Aceste familii vor pune la dispoziția publicului accesul la aceste mistere, democratizînd oarecum acest privilegiu nobiliar.

Așa cum aminteam, Eumolpizii introduc religia populară dionysiacă în cadrul misteriilor patronate de ei, aproape sigur, la începutul sec. VI î.Ch., îmbogățindu-și astfel inițierea și cultul cu doctrina și tradiția lui Zagreus. În acel timp, cultul popular și orgiastic al lui Bacchus frigianul revărsa un val de nebunie asupra Greciei, în imense cortegii de bărbați și femei în delir, care agitau tirsuri și purtau pe cap ramuri de viță de vie.

Pentru a opri cumva această mișcare și pentru a-i opune o inițiere mai înaltă, sacerdoții de la Eleusis au adoptat pe Dionysos cel sfîșiat și l-au introdus în cultul Marilor Zeițe.

În deja celebra sa lucrare *Mit și Gîndire în Grecia antică*, J. P.-Vernant arăta că: „De fapt, inițierile nu par să fi presupus exerciții spirituale, tehnici de asceză menite a-l transforma pe om în interiorul său. Ele acționează în virtutea aproape automată a formulelor, a riturilor, a spectacolelor. Desigur, *mystul* trebuia să se simtă implicat personal în drama divină din care el mima unele părți. El ne este descris profund tulburat, trecînd de la o stare de tensiune și de angoasă la un sentiment de eliberare și bucurie. Nu întrezărim, însă, nici o învățătură, nici o doctrină susceptibile a conferi acestei participări afective momentane suficientă coeziune, consistență și durată pentru a o orienta către o religie a sufletului. De altfel, la fel ca și cultul dionisiac, misterele nu manifestă un interes special pentru suflet; ele nu sunt preocupate să-i definească natura și nici puterile. O doctrină a *psyche*-i, legată de anumite tehnici spirituale, va fi elaborată în alte medii" (p. 429).

---

asociat lui Orfeu. El este considerat ba ca fiu, ba ca discipol al său. Pe de altă parte, E. Rohde în *Psyché* arată că atunci cînd Platon vorbește *de beția veșnică* ca dar minunat nu ar fi vorba de reprezentări ideale grecești, ci tracice. Oricum, sugestia că originea acestor misterii este una orfică este aici neîndoielnică.

Prin urmare, așa cum arătam, raporturile dintre om și zeu se înscriu într-un cadru care elimină apriori dimensiunea persoanei. De aceea, suntem de acord cu cei ce se îndoiesc profund atunci cînd se vorbește despre *zeii personali* în cazul Greciei arhaice și chiar și ai celei clasice. „Panteonul grec s-a constituit într-o epocă în care gîndirea ignora opoziția dintre subiectul uman și forța naturală, și care nu elaborase încă noțiunea unei forme de existență pur spirituală, a unei dimensiuni interioare a omului. Zeii elenici sunt Puteri, nu persoane. Gîndirea religioasă corespunde puterilor de organizare și clasificare a Puterilor: ea distinge diversele tipuri de puteri supranaturale, cu dinamica lor proprie, modul lor de acțiune, domeniile lor, limitele lor. Ea are în vedere jocul complex ale acestora: ierarhia, echilibrul, opoziția, complementaritatea. Nu-și pune însă întrebări asupra aspectului lor personal sau impersonal" (J. P.-Vernant, *Op.cit.* pag. 431).

Și cu toate că, aparent, lumea zeilor este foarte bine delimitată și conturată, fiecare dintre ei formînd așa-zise personalități distincte, totuși acestea nu sunt elemente suficiente pentru a admite un anume caracter de persoană al zeității grecești. Zeul grec nu este un *în sine* și nu se manifestă decît într-o *situație relaționară* complexă, dată de un sistem complicat de interdependențe și de un conținut specific al *imaginativului grecesc*.

Spre exemplu, Walter Otto, într-o lucrare clasică, *Gotter Griechenlands* (Bonn, 1929), arată că zeul în aspectul său de agent responsabil nu este abordat niciodată. De aceea, devine clar, acțiunea oricărei zeități nu cunoaște nici un fel de limită decît aceea impusă de alte Puteri, exterioare ei, dar ale cărei domenii și privilegii trebuiesc respectate. Libertatea de manifestare discreționară a unui zeu este, totuși, limitată la cîmpul de manifestare al puterii sale, la limita dominației sale asupra celorlalți.

Pentru aceste motive, este extrem de importantă aserțiunea lansată de noi puțin mai devreme în care arătam că gîndirea greacă, atunci cînd s-a aplicat asupra religiei, nu a făcut niciodată distincția între *theos* și *theoi*, între zeu și zei, între plural și singular. Pentru imaginativul specific grecului antic, faptul dialectic că *o putere divină este unică și totodată multiplă* nu a reprezentat niciodată o dificultate. De aici, probabil, și ușurința cu care a pătruns creștinismul în mediul cultural și religios grecesc. Pentru grecul antic, divinitatea nu este un subiect singular ci, mai degrabă, o pluralitate nedefinită, o multiplicitate. Spre exemplu, există o multitudine de întrupări ale lui Zeus dar și ale Herei sau Haris. Și deși se vorbește uneori de *ho theos*, de zeu sau divinitate în sens singular și absolut, totuși, departe de a putea fi vorba la grecii vechi de vreun soi de monoteism. Dar și acest fapt are o explicație: zeul, ca singular și absolut, reprezintă modalitățile și aspectele Puterii, dar nici într-un caz forme personale de existență. Din acest punct de vedere, suntem îndreptățiți să afirmăm că, pentru mentalitatea și gîndirea logică a grecului din perioada preclasică, opozițiile; singular-universal, concret-abstract nu aveau nici un fel de relevanță, fapt observat deja de un E. Rohde sau L. Schmidt, acesta din urmă arătînd că: „…ideea unei antiteze clare între unitate și pluralitate este dată de o parte atunci cînd vorbim de creaturi supranaturale. El (grecul n.n. M.A.) concepe fără nici un fel de greutate unitatea de acțiune fără unitatea persoanei”[32].

Jean Rudhardt în *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grece classique* (Geneve, 1958, p. 80 și urm.) arăta că atît antropomorfismul cît și individualitatea zeului sunt înșelătoare. Acest antropomorfism are limite extrem de precise. Pentru grec puterea divină relevă în totalitate aspectele cosmice, sociale sau umane încă nedisociate. De exemplu, Zeus

32 Leopold Schmidt, *Die ethik der alten Griechen,* Göttingen, 1954, Bd., I p. 52.

are, în mod netăgăduit, o relație cu diferitele forme ale puterii manifestate asupra celorlalți de esență pur umană, avînd chiar atitudini și aspecte comportamentale antropomorfe. Acest fapt se traduce în respectul acordat celor ce îl imploră, străinilor – Zeus Xenios – jurămintelor și instituției căsătoriei, dar și munților, arborilor și diferitelor aspecte ale naturii în general. Aceste atitudini, atît de variate și disparate, se regăsesc, totuși, corelate în structura mentală colectivă operate de gîndirea religioasă, drept viziuni diferite ale aceleiași divinități. Mai mult, nici măcar argumentul reprezentării zeului sub formă umană nu modifică cu nimic acest element esențial. Acest simbolism religios trebuie interpretat cu deosebită exactitate, spune Rudhardt. Idolul nu este nici pe departe o imagine fidelă a zeului, întrucît zeii sunt imateriali. Ei sunt, prin însăși natura lor, invizibili, aflîndu-se dincolo de orice fel de formă prin care ajung să se manifeste sau prin care sunt reprezentați în templu sau în alte diferite locuri. Relația dintre obiectul de cult și divinitatea – fie ea antropomorfă, abstractă sau zoomorfă – nu are nimic în comun cu relația *trup*-e*u personal*. Astfel, statuia antropomorfă de cult este de genul *kouros* sau *kore*; ea nereprezentînd, în fond, o personalitate sau un anumit personaj, ci un tip impersonal, așa cum este corpul uman în general. Acest corp uman impersonal este încărcat, în schimb, cu o sumedenie de valori religioase precum: frumusețea, farmecul sau harul, strălucirea, tinerețea, forța, sănătatea, viața, mișcarea, forța reproducătoare, atribute pur divine în mentalitatea grecească și pe care corpul omenesc le reflectă atunci cînd se află în apogeul înfloririi lui.

Într-o carte de multă vreme celebră, *Psyché*, E. Rohde se preocupă de un alt tip de puteri supranaturale decît zeii, și anume morții. Să vedem, însă, în ce măsură, pentru că există una, cultul funerar are în vedere și calitatea de persoană a celui decedat.

Rolul esențial al cultului funerar este acela de a menține continuitatea familiei și a cetății. În lumea de dincolo, mortul obișnuit, cel ce în viața terestră nu a ieșit în evidență printr-un fapt excepțional, își pierde individualitatea și se contopește în masa nediferențiată a celor sortiți uitării. Nu există, de fapt, un cult al nemuririi le greci, așa cum un novice ar putea să creadă citind mitul lui Heracles sau episodul coborîrii în Infern al lui Orfeu sau Odysseu. Imaginile ce coboară în Infern sunt doar aparențe moarte, și nicidecum suflete în înțelesul platonic sau creștin al termenului. Nemurirea, atunci cînd ea există – și pentru un anumit tip de om ea există realmente – este legată, la greci, de memorie–*Mnemosyne*. De altfel, în momentul coborîrii în Infern *eidola* omului este silită să bea din izvorul *Lethe*, izvorul uitării eterne. Categoria celor ce își dobîndesc dreptul la nemurire prin intermediul memoriei, și care are un caracter pur personal, emblematic chiar, este cea a eroilor. Hesiod încă, în mitul vîrstelor, subliniază această opoziție arătînd că morții anonimi dispar în lumea întunericului, cîtă vreme eroii aparțin *luminii*, *înțeleasă ca lumină a intelectului*, cîntați de poeți, trăind etern în memoria oamenilor. Să lămurim însă, ce este și care este importanța memoriei–*Mnemosynei* – la vechii greci. În *Theogonia*, același Hesiod ne spune că muzele s-ar fi născut din legătura lui Zeus cu *Mnemosyne*, iar după alții din Uranos și Geea. Cicero, în *De natura deorum*, are o interpretare foarte interesantă a naturii acestor muze: după el, acestea ar fi fost pentru început patru, anume: *Aoede*–cîntecul, *Thelxinoe*–cea care farmecă, *Melete*–pregătirea, studiul, și *Mneme*, memoria, toate născute din împreunarea lui Zeus cu *Mnemosyne*.

Muzele au fost dăruite, după greci, cu omniscientă. Platon, apelînd la metoda *orthotes*, dezvoltă o etimologie după care *Mousa* provine din verbul *mosthai* – despre care Bailly ne spune că ar însemna a dori – și ar desemna năzuința către înțelepciune–*sophia*.

Heidegger, în *Was ist das – die Philosophie?*, arată că de la muze și de la Apollon–cel supranumit și *Musagetes*, adică conducătorul muzelor, se naște întreaga civilizație a lui *a spune*, incluzînd aici și filosofia care, după părerea lui, nu este decît *un mod privilegiat de a spune*.

Marcel Detienne, în lucrarea sa *Les Maîtres de verité dans la Grece archïque*, vorbește despre o strînsă legătură între *aletheia*–adevăr și memorie, *Mnemosyne*. El ajunge la concluzia că *Mnemosyne* și *Lethe* formează cuplul fundamental al contrariilor.

Vom reproduce aici, pentru o mai bună ilustrare a acestui fapt, o tăbliță orfică, vorbind despre aceste contrarii:

„Vei afla pe latura stîngă a lăcașurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălțat un chiparos alb.

De acest izvor să nu te apropii!

Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din lacul Mnemosynei; iar înaintea lui stau străji.

Atunci dă glas: Sunt fiu al pămîntului și al cerului înstelat, prin urmare obîrșia mea este cerească. Aceasta însă o știți chiar și voi.

Sunt istovit de sete și mă prăpădesc. Ci dați-mi de îndată apa cea rece care-i prinde cursul din lacul Mnemosynei.

Ei îți vor da să bei din izvorul zeiesc, și îndată, *apoi vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalți eroi* (subl. ns. M. A.)[33]“.

Știm de la Hesiod, din *Odyssea*, de la Platon sau Sophocles, că unul dintre rîurile infernului purta numele de *Lethe*-uitarea, iar toți cei ce beau apă din acesta își uitau trecutul. În afară de eroi, toți erau condamnați să bea apă din acest rîu[34]. Doar numele și faptele eroilor rămîn veșnic vii, fiind cîntate și duse în eternitate

33 Tăblițele de aur din Peteleia Sec. IV-sec. î.Ch., *Inscriptiones Grecae* XIV nm 638. Apud. Diels-Kranz, *Fragmentele presocraticilor*, I, trad. rom, pag. 43, Junimea, Iași, 1974.

34 Era o credință generală în vechime ca morții să fie însetați. Este probabilă o analogie între apă ca element primordial al vieții și lipsa acesteia ca simbol al morții. Aceeași rugăminte apare într-un text egiptean din *Cartea morților*. Cf. Diels-Krantz. *Fragmentele presocraticilor*, trad. rom. Iași, 1974.

de către poeți. Vom spune deci, odată cu J.-P. Vernant, că în mentalul colectiv grecesc comportamentul eroic adună laolaltă toate virtuțile și pericolele acțiunii umane ca *imagine–simbol* a faptei exemplare. Vom cita aici cîteva asemenea exemple: actul fondator al unei cetăți, eroul civilizator, inventator, inițiator, acțiunea care în momentul decisiv asigură victoria în bătălie, restabilește ordinea amenințată–luptele cu monștri; momentele în care eroul, în lupta sa titanică, transcende condiția umană alăturîndu-se puterii divine – eroul profanator, coborîrea în Infern, înfrîngerea morții.

Cu toate acestea, părăsind cîmpul operei artistice, al legendei sau al mitului și pășind pe terenul fragil al *imaginativului poietic religios grecesc*, destinul eroic capătă o cu totul altă semnificație. În cadrul cultului religios, eroul ca individualitate, ca personalitate puternic conturată, excepțională, dispare. Un exemplu elocvent este eroul anonim de la Marathon. Sunt alții, numeroși, al căror cult face abstracție de personalitatea lor individuală și păstrează doar funcția pe care o patronează.

Pentru a ne susține teza vom aminti aici și pe savantul german Hermann Usener care, în *Gotternamen. Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffbildung* (1896), găsește, paradoxal, tocmai în pantheonul grecesc, exemple multiple pentru a-și argumenta teoria asupra zeilor funcționali. El vorbește despre eroul Medic, Bucătar, Portar, Purtător de chei, eroul chelar, grănicer, etc.

În ceea ce privește mitul sau legenda eroică aceasta, arată L. Gernet, a conferit eroilor o personalitate individuală, făcînd din ei personaje ale unor narațiuni semicoerente, în care fapta eroică are valoare intrinsecă, oarecum independentă de cel care o săvîrșește.

Pe de altă parte, interesant de remarcat este faptul că, întotdeauna, narațiunea face excepție de subiect ca agent al acțiunii, acesta netrebuind să ordoneze domeniul temporal în care se va înlănțui

un anumit șir de fapte. Nici măcar atunci cînd există o succesiune a faptelor nu se poate vorbi de o coordonare logică a lor. Ca și în cazul muncilor lui Heracles, fiecare faptă este una suficientă sieși, perfect rotundă, terminată. Ea nu are nici un fel de legătură, nici cu isprăvile anterioare, nici cu cele viitoare. Întotdeauna, motivația și izvorul acțiunii se află în afara voinței exprese a eroului cum și triumful se datorește unor forțe exterioare lui, de fiecare dată fiind vorba de acțiunea hotărîtoare a divinității. De aceea, în cadrul imaginativului grecesc timpuriu se statuează ideea conform căreia fapta eroică nu are aproape nimic în comun cu vreo virtute personală, ci mai degrabă cu harul divin, cu dragostea, de obicei filială, pe care divinitatea o poartă eroului respectiv. În acest fel, eroul nu este confruntat cu propriul destin, nu este unic responsabil al faptelor sale.

Tema centrală a miturilor și legendelor eroice devine, în acest mod, tema relației privilegiate a individului cu divinitatea, ba, mai mult, prezența acesteia în însuși eul uman. Individul, astfel *posedat* de divinitate și nicidecum aflat într-o relație de *commercium*, așa cum se va întîmpla în perioada clasică, nu va avea nimic din ceea ce se cheamă caracter personal, nu va avea nimic de a face cu ceea ce, îndeobște, înțelegem prin conceptul de persoană. El va deveni, astfel, o emblemă, un caracter impersonal, cu toate că, prin aceasta, nu va fi mai puțin lipsit de aura de simbol și matrice spirituală.

Spuneam, nu cu mult timp înainte, că Heracles este figura emblemă a concepției grecești timpurii despre lume și umanitate. Pentru o analiză mai aplicată, vom încerca să reamintim, sintetic, acest străvechi mit grecesc. Heracles[35] este considerat în mitolo-

35 Miturile despre Heracles le vom reda după tragediile lui Sofocle, *Trahinienele*, și Euripide, *Heracles*, dar și după *Descrierea Eladei* a lui Pausanias. Pe de altă parte, vom arăta și originea ce se pierde în așa-numita *Dark Age* a acestui mit. DAMASCIUS, 123 bis., ne spune că: „Cercetarea orfică despre zei în felul cum a fost formulată de Hieronymos și Hellanicos (Acești autori nu sunt identificați. Damascius presupune că este vorba de una și aceeași persoană, n.n.) – dacă nu cumva e vorba de unul și același autor – sună astfel:

gia elină ca fiind fiul lui Zeus și al frumoasei Alcmene, soția lui Amfitryon. Aceasta trebuia să nască doi gemeni, unul dintre ei avîndu-l tată natural pe Amfitryon. Hera[36], vicleana soție a lui Zeus, îl făcu pe acesta, prin intermediul zeiței *Ate*, înșelăciunea, nebunia, să jure că primul care se va naște în acea zi din neamul perseizilor să fie conducătorul acestora. Hera, ocrotitoarea nașterilor,

---

La început era apa și materia din care s-a închegat pămîntul, el [autorul] statornicind aceste două principii dintru început, apa și pămîntul. Cît despre al treilea principiu, după acestea două, s-ar fi născut din ele, adică din apă și pămînt, el fiind un dragon cu capete de taur și leu pe laturi iar în mijloc cu chip de zeu, pe umeri avînd aripi, și care era numit Chronos, *cel fără de bătrînețe*, precum și *Heracles* (subl. ns.). I se întovărășește Necesitatea, care e de aceeași natură cu Adrasteia cea fără de trup, desfășurată în întreg universul, atingîndu-i hotarele. Aceasta, cred, este statornicită drept al treilea principiu sub raportul substanței, numai că l-a instituit ca fiind deopotrivă masculin și feminin spre a indica principiul născător a toate… Acest Chronos, dragonul, ar da naștere la o întreită semințe: Eterul umed, spune el, Chaosul nemărginit și al treilea, pe lîngă acestea, Erebos-ul înnegurat… În sînul acestora Chronos a plodit un ou… și în al treilea rînd, pe lîngă acestea, un zeu cu două trupuri, cu două aripi de aur pe umeri și care are crescute pe laturi capete de taur, iar pe cap are un dragon uriaș aidoma cu întruchipările a tot felul de sălbăticiuni. Și această învățătură despre zei preamărește pe *Cel dintîi născut* și îl numește *Zeus al tuturor lucrurilor rînduitor* și al întregului cosmos. De aceea și este numit Pan. *Athenagoras* 18 p. 20… ale lui Orfeu însă, care cel dintîi a aflat numele lor, care a înfățișat geneza lor, care a spus cîte li s-a întîmplat fiecăruia și căruia i s-a dat crezare de către ei, cum că dă o învățătură mai adevărată despre zei; pe el îl urmează în multe privințe și Homer (pe Orfeu n.n.) mai ales în învățătura despre zei, el însuși arătînd că prima geneză a zeilor ar fi din apă: *Oceanul care este izvor al tuturor lucrurilor* (Il. XIV, 246). Căci, după el, apa era principiul tuturor lucrurilor, din apă s-a depus mîlul iar din amîndouă a luat naștere un dragon, cu cap de leu crescut într-o parte, în timp ce în mijlocul lor era chipul unui zeu, pe nume *Heracles și Chronos* (subl. ns). Acest Heracles a dat naștere unui ou uriaș care, umplut fiind pe de-a întregul, s-a spart în două, frînt de apăsarea puternică a celui ce-i dăduse naștere. Partea dinspre creștetul lui a sfîrșit prin a fi Uranos, cea de jos Gea. A ieșit din el un zeu cu două trupuri. Uranos însoțindu-se cu Gea a dat naștere la zeități de neam femeiesc: Clotho, Lachesis și Altropos, bărbați: Cothos cel cu 100 de mîini, Gyges, Briareus și ciclopii Brontes, Steropes și Arges. Pe aceștia i-a aruncat în Tartar cînd a aflat că va fi alungat el însuși din domnie de către copii…", Diels-Kranz, *Op. cit.* p. 39-40, trad. rom.

De remarcat că orficii îl confundau sau asimilau pe Chronos cu Heracles, care, în postura de tată a tuturor zeilor, relevă, încă o dată, vechimea imemorială a acestui mit. Asimilat lui Chronos, Heracles, ca figură cosmogonică primară poate deriva din hipostazierea iraniană Zvran Akarana (timpul fără sfîrșit). În rapsodiile orfice proveniența lui orientală pare a fi indicată de forma concretă a unui șarpe înaripat cu mai multe capete.(Vezi și forma mai tîrzie a mitului în care eroul Heracles, copil fiind, sugrumă șarpele). Asemenea monștri cu mai multe chipuri – orientali la origine – încep să apară în arta greacă încă din 700 î.e.n. Cfr. C. Noica, note la trad. rom. din Diels-Kranz, *Op. cit.* p. 39 - 40. Pe de altă parte, cercetări de dată mai recentă arată că Heracles nu ar fi altceva decît un demon de origine cretană ce devine eroul național al dorienilor și care ar fi intemeiatorul sau înnoitorul jocurilor Olympice.

36 Hera e zeița protectoare a căsniciei și a mamei în timpul nașterilor; era adorată mai alea în Sparta, în *Sacred Books of the East*, XXXIX și XL, Londra, 1927.

purcese la Argos și grăbi nașterea soției lui Sthenelos. Acesta se numi Eurysteus și era primul născut din neamul perseizilor. El urma să fie, conform dreptului gentilic, domnitor peste toți urmașii lui Perseu. Înțelegînd vicleșugul Herei, Zeus se mînie cumplit pe zeița *Ate*, care pusese stăpînire pe judecata lui, și o zvîrli de pe Olimpul luminos, fără a mai avea putința de a se mai întoarce vreodată. De atunci, *Ate*, zeița înșelăciunii și nebuniei, trăiește printre oameni. Zeus, însă, dori să ușureze soarta fiului său, învoindu-se cu Hera ca el să nu stea toată viața sub stăpînirea lui Eurysteus, ci după ce va săvîrși douăsprezece mari isprăvi, la comanda acestuia, va scăpa de sub stăpînirea lui și va căpăta nemurirea. În aceeași zi, Alcmena născu doi băieți; cel mare – fiul lui Zeus, căruia i se dădu numele de Alkeides, iar cel mai mic – fiul lui Amfitryon numit Ificles. Alkeides a fost cel mai mare erou al Greciei, numele de Heracles fiindu-i dat de Pitya, proorocița zeului Apollon. Crescut de către Amfitryon în mentalitate eroică, la îndemnul prooroculuiTiresias, el se îngriji nu numai de întărirea puterii fiului lui Zeus, ci și de învățătura lui. Alkeides învață să scrie, să citească, să cînte din gură și din kithară. Dar copilul nu făcea nici pe departe în știință și muzică progresele pe care le făcea la lupte, la tragerea cu arcul și la mînuirea armelor. De multe ori, Linos, învățătorul său și fratele (discipolul, învățătorul?) lui Orfeu, îl pedepsea pe elevul său. În timpul unei lecții, Linos îl lovi pe Heracles. Scos din sărite, acesta îl lovi, la rîndul său, în cap cu kithara, și-l omorî. Fu achitat de judecători, conform legii lui Radamanthes, care spune că cel lovit poate răspunde, lovind la rîndul său. Speriat de puterea lui Alkeides, dar și de faptul că un lucru similar s-ar mai putea întîmpla, Amfitryon îl trimise în Kitharionul împădurit să pască turmele.

La vîrsta bărbăției nimeni nu-l întrecea în luptă pe marele Heracles, iar arcul și lancea le mînuia cu atîta îndemînare încît

nu dădea greș niciodată. De tînăr, omorî leul din Kitharion, din pielea căruia își făcu coif și mantie. Dintr-un frasin uriaș își făcu ghioagă, sabia i-o dărui Hermes, arcul cu săgețile – Apollon, zalele de aur Hefaistos, iar Athena îi țesu veșmintele cu mîna ei. Apoi, datorită faptului că îl omorî pe Erginos regele din Orhomenos, căruia Tebanii îi plăteau în fiecare an un mare bir, regele Tebei, Creon, îi dădu de soție pe fiica sa Megara, iar zeii îi dădură trei fii. Heracles ducea o viață liniștită la Teba, dar Hera, care îl ura, îi trimise o boală (*ate*) cumplită. Eroul își pierdu judecata și fu cuprins de nebunie. În furia sa turbată își ucise propriii copii și pe cei ai fratelui său Ificles. Această nebunie (*ate*) se dovedi a fi una trecătoare, temporară, i-am spune noi. Cuprins de remușcări și după ce se spălă de păcate plecă la Delfi. Prin gura Pityei, Apolon îi prorociii lui Heracles că va căpăta nemurirea dacă va săvîrși cele douăsprezece mari fapte poruncite de Eurysteus.

În totalitatea lor, cele douăsprezece munci ale lui Heracles nu sunt decît, așa cum este deja bine cunoscut[37], simboluri ale unor acte civilizatorii, cum este uciderea hidrei din Lerna – simbolizînd desecarea unei mlaștini, uciderea leului din Nemeia – întemeierea de către Heracles a Jocurilor nemeice[38], sau curățarea grajdurilor lui Augias, prilej cu care, odată cu uciderea lui Augias care nu-și ținuse cuvîntul dat, Heracles întemeiază Jocurile Olimpice[39], ce

37 Vede: Jean-Pierre Vernant, *Mit și gîndire în Grecia antică*, Ed. Meridiane, Buc. 1995.

38 Jocurile nemeice, o sărbătoare a tuturor grecilor, aveau loc din doi în doi ani în valea Nemeiei, în Argolida. Se organizau în cinstea lui Zeus pe la jumătatea verii și durau cîteva zile. În acest timp aveau loc tot soiul de întreceri: alergări, trînte, lupte, aruncarea discului și suliței, cît și alergări cu carele. Pe durata jocurilor era proclamată pacea generală în întreaga Grecie.

39 Jocurile Olimpice erau cea mai importantă serbare a tuturor grecilor, iar în acest răstimp peste toată Grecia domnea pacea. Cu cîteva luni înainte de începerea acestor jocuri se trimiteau mesageri în toată Grecia pentru a chema oamenii la Olimpia. Se organizau întreceri la alergări, lupte, aruncarea discului și suliței, precum și alergări de care, în urma cărora învingătorii primeau cîte o cunună de măslin și se bucurau de o mare cinste. Grecii își întocmeau calendarul după jocurile Olimpice, primele socotindu-se că au avut loc în anul 776 î.Ch. Jocurile Olimpice au durat pînă în anul 393 d.Ch. cînd au fost interzise de împăratul Theodosios ca fiind incompatibile cu creștinismul. După 30 de ani construcțiile

aveau loc din patru în patru ani, pe o cîmpie sacră, în jurul căreia însuși eroul a sădit măslini în cinstea zeiței Athena. Nu vom insista mai mult asupra aspectelor ținînd de natura civilizatorie a mitului lui Heracles, ci vom încerca, prin intermediul unui studiu, să-i zicem comportamental, să determinăm mai ales aspectul *imaginativului poietic religios*[40] al acestui mit emblematic, atît pentru civilizația, dar și pentru cultura greacă timpurie.

Jean-Pierre Vernant afirma că „Grecul nu cunoaște un termen echivalent cu cel de *muncă*. Un cuvînt precum *ponos* este aplicat tuturor activităților ce necesită un efort epuizant, și nu numai în cazul muncilor producătoare de valori sociale utile. În mitul lui Heracles, eroul trebuie să aleagă între o viață de plăceri și moliciu-

---

care împodobeau locul unde se țineau aceste jocuri au fost arse, împreună cu templul lui Zeus. Ele au fost transformate în ruine și, cu timpul, au fost acoperite de aluviunile rîului Alfeios. Săpăturile făcute în secolul al XIX-lea, în special între anii 1875-1881, ne-au dat posibilitatea să ne facem o impresie mai exactă asupra Olimpiei și a jocurilor Olimpice. Există și o altă părere după care jocurile olimpice ar fi fost întemeiate de către Dactilii idaici, demoni cretani sau frigieni ce fac parte din cortegiul Rheei sau al Cybelei. Sunt numiți idaici sau ideeni deoarece aveau sălașul pe muntele Ida. Li se atribuia invenția focului, mestesugul metalelor, fiind considerați daimoni civilizatori. Diodor din Sicilia, V, 64, 4., ne arată că: „Unii, printre care Ephoros, istorisesc că neamul Dactililor Idaici s-a născut pe muntele Ida din Frigia, și apoi cu Mygdon au trecut în Europa; că magicieni fiind, se îndeletniceau atît cu incantații cît și cu inițieri în mistere. Și peterecîndu-și ei vremea în insula Samotrake, i-au uluit peste măsură pe băștinași cu acestea. În timpul acela și Orfeu, pregătit pentru artă prin firea sa deschisă către poezie și muzică, s-a făcut ucenic al lor și cel dintîi a împământenit la eleni inițierile și misterele." Apud. Diels/Kranz. *Op. cit.* p. 32. Alte legende leagă jocurile Olympice de victoria eleenilor asupra orășelului Pisatida din valea Peneului unde se află și Olympia. În jurul anului 580 î.e.n., eleeni pun mîna de Pisatida, ajutați fiind de spartani își arogă administrația sanctuarului și numesc doi *helanodicei* (judecători) pentru a supraveghea jocurile. Acest templu de la Olympia și jocurile organizate acolo, datorită și faptului că nu era așezat undeva într-un oraș și nu putea fi considerat ca aparținînd unei „națiuni" anume, a și căpătat caracter panhelenic. Și aici domnește la început o divinitate feminină înlocuită, mai apoi, de Zeus care va deveni stăpînul de drept al incintei sacre din Olympia.

40 Inițial, Heracles era socotit zeu al soarelui care cu săgețile lui ce nu dădeau greș niciodată elimina tot ce era întunecat și rău. În același timp era socotit drept tămăduitor al bolilor. Pe de altă parte, unii savanți consideră că Heracles nu este un tip singular de erou-zeu, și că asemănări frapante se găsesc și în marile mituri orientale: Ghilameș în Babilon și Melkart în Fenicia. Noi însă nu credem că acest străvechi mit grecesc (minoic) este un produs al conagiunii culturale, ci mai degrabă reprezintă un produs al unui inconștient tipic uman, acest fapt fiind valabil și în ce privește, mai tîrziu, dezvoltarea logicii sau a artelor. Pe de altă parte, tipic pentru cultura greacă este și procedeul *onomathon* prin care anumite corpuri sau constelații cerești au căpătat numele unor eroi sau al victimelor acestora. Ex.: constelația lui Hercules și constelația Gemenilor (Castor și Pollux) sau a Hydrei.

ne și o viață menită *ponos*-ului. Heracles nu este un reprezentant al muncii"[41], iar munca nu este văzută ca o virtute-*arete*.

Pentru a putea desprinde încă cîteva dintre caracteristicile fundamentale ale *imaginativului poietic specific* religiei grecești timpurii, vom încerca să reluăm măcar un aspect care nouă ni se pare esențial pentru mitul lui Heracles[42]. Acest aspect se referă la noțiunea de *ate* ceea ce, conform dicționarului lui Anatole Bailly[43], s-ar traduce prin înșelăciune și nebunie temporară.

Să ne amintim că însuși Zeus este atins de *ate*, atunci cînd se vorbește despre nașterea lui Heracles, iar eroul este atins de această nebunie trecătoare atunci cînd își ucide copii și mai apoi de încă cîteva ori pe parcursul vieții sale. Vom observa, de la bun început, că termenul de *ate* nu este pus, în *imaginativul poietic mitic*, dar nici mai apoi în cel poetic, pe seama unei răutăți funciare a individului, sau pe cea a unei carențe caracterial-morale. Mai mult, întotdeauna nebunia temporară este atribuită intervenției unui zeu, sau lăsată pe seama *moirei*, a ursitei implacabile. Ca și în cazul lui Heracles, întotdeauna, grecul va pune această nebunie înșelătoare pe seama unei supradeterminări, mentalitate perpetuată în Grecia, și nu numai, pînă în zilele noastre. De aceea, ori de cîte ori o persoană este atinsă de această formă de dedublare a personalității, ea nu este considerată vinovată sau responsabilă de actele sale. Acest fapt este valabil atît pentru omniscientul Zeus dar și pentru Heracles, Aiax sau Patrocles, eroii lui Homer. Nici unul dintre aceștia nu este învinuit sau condamnat, nici de moralul colectiv, dar nici de poetul Homer. În acest fel privite lucrurile, nu ne mai rămîne decît

41 J.-P. Vernant, *Op. cit.* pag. 327.

42 În continuare ne vom folosi și de excelentele analize ale lui E.R. Dodds asupra termenului de *ate*, aplicîndu-le mitului lui Heracles și culturii eroului, în general, la vechii greci. Ne place să credem că și contribuțiile noastre la dezvoltarea acestei teme vor avea menirea de a aduce puțin mai multă lumină asupra subiectului în discuție.

43 Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec–Français*, Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 2000.

să deducem faptul că orice abatere de la comportamentul median, normal, ale căror cauze nu pot fi explicate imediat de conștiința individuală, dar nici de cea a unor terți, este atribuită, fără excepție, supranaturalului. Mai mult, acest tip de nebunie atinge doar tipul excepțional, în genere eroul, dar și zeitatea. Acest lucru nu trebuie să surprindă dacă vom reuși să trecem peste prejudecata *raționalismului atroce* atribuit grecului încă de Hegel sau Burnet și menținută, în cele mai multe cazuri, pînă în zilele noastre.

Asemenea „nebunii pasagere" sunt cunoscute și în *imaginativul poietic* ale altor popoare, de la cele orientale pînă la băștinașii din Borneo sau Africa centrală.

Este Heracles și, prin el, prototipul eroului grec, un tip eminamente instabil, sau această instabilitate psihoemoțională caracterizează atît popoarele orientale cît și altele la fel de vechi? Răspunsul este afirmativ, mai ales în cazul popoarelor trăitoare pe continentul nostru, ca și irlandezii sau scandinavii, de-o pildă.

Pe de altă parte, trebuie remarcat că eroul grec este o fire emotivă, fapt general probat în toată cultura greacă începînd de la Heracles și pînă la Agamemnon, Aiax sau Ahile. Ei nu se sfiesc să plîngă și să jelească rupîndu-și hainele. În același timp, însă, sunt monumente de supunere și răbdare, precum Heracles față de Eurysteus, sau Penelope față de Ulise.

Cu toate acestea, se impune a se trage, din nou, următoarea concluzie: omul grec, mai ales în perioada timpurie de pînă la Homer și chiar și în epopeile acestuia, nu dovedește a avea ceea ce modernii numesc *personalitate*.

Este un lucru cunoscut că *imaginativul poietic grecesc* nu admitea omului o *psyche*, o personalitate, sau suflet, decît în momentul morții, atunci cînd acesta părăsea corpul sub forma unei *eidola*, imagine fidelă a corpului fizic. Dar să vedem, totuși, ce se înțelege prin acest *tymos* care trebuie să fi fost la origine o *pneuma,* adică o

mișcare de inspirație și expirație, de „suflet respirator”[44]. Poate că cel mai bine l-am putea caracteriza ca simț sau simțire interioară, ca trebuință sau ca pulsiune.

„*Tymos*-ul omului e cel care-l îndeamnă cînd să mănînce, cînd să bea, cînd să-și ucidă dușmanul; el îl sfătuiește cum să acționeze și ce cuvinte să rostească: *tymos anogei* (sufletul îndeamnă) se spune, sau: *kelethai de me tymos* (sufletul îmi poruncește). Poți sta de vorbă cu *tymos*-ul, cu «inima» sau cu «stomacul» tău aproape ca de la om la om. Uneori omul admonestează aceste entități separate (*kradine henipathe tymos*) – a dojenit inima cu mînie – de obicei le urmează sfatul, dar poate să-l și respingă și să acționeze, cum face într-o împrejurare Zeus, «fără consimțămîntul *tymos*-ului său»[45]. În acest caz, putem spune, ca și Platon, *kreitton heauton* (mai puternic decît el însuși), și-a controlat firea.”

Este și cazul lui Heracles, care în mai multe rînduri, față de Augias sau troieni, își ține firea la refuzul acestora de a respecta promisiunile făcute, răzbunîndu-se apoi mult mai tîrziu. Este și aceasta o modalitate de dedublare a personalității, dar care nu face parte din eu, ci această stăpînire vine oarecum ca o voce interioară independentă sau, uneori, ca o poruncă oarecum exterioară, străină *tymos*-ului personal. Aceste furtuni emoționale, văzute ca manifestări ale unui *alter ego*, duc la ideea religioasă, afirmată puțin mai devreme, a intervenției psihice care nu operează asupra conștiinței în mod direct, ci, mai degrabă, prin intermediul *tymos*-ului. Acest fapt ne este arătat de poet în *Iliada*, atunci cînd Diomede spune

---

44 E. R. Dodds, *Op. cit.* pag. 35.

45 E. R. Dodds, *Op. cit.* pag. 35. Dodds preia acest citat referitor la problema consimțămîntului *tymos-ului* din *Iliada* 4, 43.. *ekon aekonti ghe tymos*. Este cunoscut faptul că această independență relativă a elementului afectiv este obișnuită la popoarele primitive... Despre slaba dezvoltare a conștiinței eului la popoarele primitive vezi și J. P. Vernant. *Op. cit.* și Hans Kelsen, *Society and Nature*, Chicago 1943, p. 8 și urm.

despre Ahile că va purcede la luptă „cînd *tymos*-ul din pieptul său îi va spune să lupte și cînd un zeu îl va stîrni”[46].

O altă caracteristică a modului de gîndire primitiv este și particularitatea prin care este privit un caracter sau un anumit tip de comportament, adică prin folosirea vocabulei *Știu* și implicit explicarea lor în termenii cunoașterii[47]. „Cea mai la îndemînă ilustrare a acestui obicei este întrebuințarea foarte largă a verbului *oida*, «știu», cu complement neutru plural care exprimă nu numai posesia unor abilități tehnice, (*oiden polemheia erga*), / știa treburile de război, / dar și ceea ce noi am numi caracterul moral sau sentimentele personale: Ahile «*știe, ca leul, sălbatice lucruri*», Polifem «*știe fărădelegi*», Nestor și Agamemnon «*știu prietesugul*». Acestea sunt mai mult decît un «*idiom*» homeric; o transpunere asemănătoare de sentimente în termeni intelectuali este implicată cînd ni se spune că Ahile are «*înțelegere* nemiloasă» (*nous*), sau că troienii «și-au *amintit* fuga și *au uitat* de rezistență.» Acest mod intelectualist de a aborda explicarea comportamentului a marcat profund sufletul grec; așa-numitele paradoxuri socratice – «*virtutea e cunoaștere*» și «*nimeni nu face rău dinadins*» – nu erau noutăți, ci formulări generalizate, explicite, ale unui mod de gîndire de mult timp înrădăcinat. Acest mod de a gîndi a încurajat probabil credința în intervenții psihice. Atunci cînd caracterul este cunoaștere, tot ceea ce nu este cunoaștere nu face parte din caracter, ci vine din afara omului. Așadar, cînd omul acționează într-un mod contrar sistemului său temperamental conștient, despre care se spune că și-l «cunoaște», acțiunea sa nu este propriu-zis a sa, ci i-a

46 Referiri la această problemă vom găsi în: *Iliada*, 5. *676 trape tymon Athene* – și-a întors mînia Athena –, 16.691 zeus *tymon eni stethes sin* – În pieptul lui Zeus se stîrni mînia – *Odyssea*, 15.172 *eni tymo athanatoi balloysi* – Cum îmi insinuează zeii în minte sau din nou *Iliada*, 16.805; Nenorocirea-i ia mintea, el cumpătu-și pierde. Analiza pe care o întreprindem în continuare, mai ales asupra conceptelor de *ate, tymos și phtonos*, au ca bază de pornire cercetările lui lui E. R. Dodds.

47 Cfr. W. Nestle. *Vom Mythos zum Logos*, p. 33 și urm.

fost dictată. Cu alte cuvinte, impulsurile nesistematizate, non-raționale și actele care rezultă din ele, tind să fie excluse din eu și atribuite unei origini diferite."[48]

Mai departe, vom arăta[49] modul și împrejurările în care apar aceste fapte. De obicei, sunt fapte reprobabile, care nu fac nici un fel de cinste autorului lor. Este, altfel, un fapt înrădăcinat adînc în comportamentul omului european, din antichitatea timpurie și pînă în contemporaneitate, de a evita sentimentele care creează un puternic disconfort, cum este și cel de vină, și de a proiecta această vină asupra altei persoane, sau a unei cauze exterioare, independentă de voința insului.

Ruth Benedict[50], într-o excelentă lucrare, *The Chrysantemum and the Sword*, arată că această atitudine este un rezultat al așa-numitei culturi a rușinii, diferită de cea a vinii, pe care, într-o primă instanță, am incrimina-o. De aceea, suntem siguri, noțiunea de *ate* avea aceeași funcție pentru grecul antic, făcîndu-l să scape „cu fața curată", în urma unor fapte de care ar fi trebuit să-i fie rușine și pe care le atribuie unor forțe exterioare implacabile. Astfel, încă din perioada timpurie, mitică, și pînă în vremea lui Homer, prin întreaga atitudine, de la practica agonală și pînă la gestul religios sau, de ce nu, cultural sau civilizator, cel mai important lucru este nu împăcarea cu propria conștiință, ci sentimentul, *în fond exterior*, al stimei publice (*tyme*)[51]. „Situația pentru care noțiunea de *ate* constituie un răspuns nu s-a născut numai din impulsivitatea omului homeric (a omului primitiv grec în genere. n.n., M. A.) ci

48 E.R. Dodds, *Op. cit.* pag. 37.

49 Punctul de vedere pe care îl vom exprima în continuare este și punctul de vedere la care au ajuns un L. Gernet, W. Nestle sau E. R. Dodds.

50 Ruth Benedict, *The Chrysantemum and the Sword*, pag. 222 și urm.

51 În *Iliada*, 9.315 și urm. „De ce să lupt", se întreabă Ahile, „dacă luptătorul bun nu primește mai mult *tymé* decît cel prost"? Cea mai grozavă forță morală cunoscută de grecul primitiv este respectul opiniei publice și nu teama de zei (E. R. Dodds) *Aideomai Troas*, spune Hector, Il. 22.105, mergînd la moarte, adică, mi-e rușine de Troia.

și din tensiunea existentă între impulsul individual și presiunea conformității sociale caracteristică culturii rușinii. Într-o astfel de societate, tot ceea ce îl expune pe om disprețului și batjocurii semenilor săi, tot ceea ce îl face «să-și piardă chipul» este resimțit ca insuportabil. Aceasta explică, probabil, de ce nu numai cazuri de eșec moral ca, de pildă, pierderea stăpînirii de sine a lui Agamemnon, ci și altele ca, de pildă, tîrgul prost încheiat de Glaucos sau neluarea în seamă a unor practici potrivite de către Automedon, au ajuns să fie «proiectate» asupra unui agent divin."[52]

Credem că am reușit să arătăm, cît de cît sistematic, ce tip de religie exista în Grecia, încă în perioada timpurie, dincolo de speculațiile, oarecum gratuite și *poate* lipsite de consistență ale unei presupuse religii egeene a pămîntului (definitorii pentru perioada străveche), sau ale așa-numitei mișcări a sectei orficilor, asupra cărora vom reveni, pe larg, în această lucrare, nefiind de acord, totuși, *ab ovo*, nici cu viziunea tranșant minimalizatoare a acestor aspecte, ce țin de zestrea cultural-religioasă esențială a vechiului grec și de dezvoltarea ulterioară a mentalității și gîndirii poetico-filosofice a acestuia.

Mai departe, ne vom ocupa de prima viziune sistematizată a religiei antice grecești, cea aflătoare în poemele homerice, mai cu seamă în *Iliada* și mult mai puțin în *Odyssea*.

Ni se pare o chestiune de bun simț faptul de a nu aborda la modul exclusiv evolutiv concepția religioasă grecească, ca și cum „religia homerică" (oficială) s-ar fi dezvoltat, lin, firesc, din vechile religii egeene.

Pe de altă parte, nu trebuie adoptat nici celălalt punct de vedere, conform căruia „religia homerică" este în exclusivitate o creație poetică „la fel de îndepărtată de viață ca și artificialul limbaj

52 E.R. Dodds., *Op. cit.* pag. 37.

homeric"[53]. Acest fapt este eminamente greșit, așa cum ne-am străduit să arătăm, religia greacă nefiind, la rîndul ei, decît rodul *imaginativului poietic grecesc*.

Nu este, pentru nimeni, un fapt nou acela de a afirma că epicii greci, de multe ori, ignorau sau banalizau multe credințe și fapte ritualice care existau în timpul lor, dar care se regăseau în practica mulțimilor, a păturilor sărace, lipsite de importanță socială, și nu interesau pe puternicii și bogații lor susținători morali și materiali. „De exemplu, vechea magie cathartică a țapului ispășitor se practica în Ionia secolului al VI-lea, adusă probabil acolo de primii coloniști, din moment ce același ritual era practicat și în Atica".[54] Desigur, asemenea ritualuri nu sunt redate în *Iliada* sau *Odyssea* tocmai datorită respingerii lor de către publicul select al aristocraților care le considerau barbare, ceea ce, totuși, nu înseamnă că n-ar fi existat, că asemenea ritualuri nu erau practicate pe scară largă de popor.

În opoziție cu acest tip de selecție stă Hesiod, care ne oferă, atît în *Erga* cît și în *Theogonia*, o selecție specifică culturii țărănești. Ignorarea cu bună știință a acestor aspecte ar duce la o impresie *mult exagerată* a discontinuității istorico-religioase în civilizația greacă.

Tocmai datorită acestor fapte suntem în postura de a semnala mai multe deosebiri decît asemănări cu privire la existența unui fond cultural comun genuin. Evoluția acestora se poate urmări – în ciuda informației precare, aproape absentă – chiar în interiorul culturii arhaice.

---

53 Apud, E.R. Dodds, *Op. cit.*, p.80, nota 87.

54 Cfr. E. Dodds. *Op. cit.*, p. 64. Mărturiile legate de așa-numiții *pharmakoi* le găsim adunate de G. Murray, în *Rise of the Greek Epic*. Pentru o prezentare a altor opinii vezi Nilsson, *Gesch.* I. 98 și urm. Dezvoltări ale temei în discutie vor mai apărea pe parcursul acestei lucrări.

L. F. Pfister, citat de E. R. Dodds[55], recunoaște „o incontestabilă progresie a anxietății și a spaimei în evoluția gîndirii grecești". „Este adevărat că noțiunile de pîngărire, purificare, *phtonos* divin, fac probabil parte din moștenirea indo-europeană originară. Dar vîrsta arhaică este cea care recuperează poveștile lui Oedip și Oreste ca pe niște povești *de groază* (în epoca apariției lor, ce ține probabil de bronzul timpuriu, legendele acestora nu aveau finalul cunoscut de noi prin intermediul tragicilor greci, ci un altul, lipsit de dramatism. n.n., M.A.) ale vinovăției sîngeroase; astfel a devenit purificarea o preocupare esențială a celei mai mari instituții religioase arhaice, Oracolul din Delfi; astfel s-a consolidat importanța *phtonos*-ului pînă ce el a devenit pentru Herodot modelul care stă la baza întregii istorii".[56]

Să vedem însă, care au fost condițiile de dezvoltare a *imaginativului poietic grecesc* în perioada arhaicului timpuriu, respectiv secolele VII și VI î.Ch.

În Grecia continentală, micile state suprapopulate începuseră să depășească starea mizeră și austeritatea economică rezultată în urma războaielor dorice, cînd au început alte tulburări datorate, în speță, crizei economice din sec. VII î.Ch. și conflictelor politice ce au dominat sec. al VI-lea î.Ch., și care au dus la un feroce antagonism de clasă. Se pare, aceste antagonisme exacerbate care au generat crize profunde și mutații ale populațiilor au adus la suprafață, de undeva din cele mai întunecate colțuri ale *imaginarului colectiv,* modele culturale, obiceiuri, rituri și viziuni care au stăpînit dintotdeauna conștiința mulțimilor.[57] Această lipsă a siguranței, a securității colective, dar, mai ales, individuale, pune bazele unui

55 E. Dodds, *Op. cit.*, p. 64.

56 Idem, p.64-65 și urm., unde E. R. Dodds dezvoltă această concepție a *phtonos*-ului divin, demostrîndu-i aplicabilitatea la viziunea religios-morală a omului grec.

57 Este vorba de dezvoltarea incipientă a riturilor și ritualelor orfice care vor cunoaște, pînă în sec. II al erei noastre, o dezvoltare mai mult sau mai puțin constantă.

imaginar religios populat cu demoni (*daimones*). Aceștia erau adevărații vinovați pentru soarta schimbătoare, pentru sărăcia și insecuritatea oamenilor, funcția lor era negativă prin excelență.[58] Ceea ce era pozitiv și practic în credința în demoni, era aspectul de defulare și compensare a frustrărilor și urii acumulate, și, mai apoi, dezvoltarea credinței într-o dreptate divină după moarte. Nu întîmplător, fără însă a putea fi încadrat în mișcarea orfică, și neavînd nici un fel de contaminare cu aceasta, bardul care a propovăduit dreptatea divină a fost Hesiod. La fel, nu întîmplător, în acea perioadă, a devenit un *leitmotiv* exercitarea postumă sau chiar antumă a justiției divine, spre deosebire de epoca pe care o trata Homer și pentru care oamenii bogați și puternici (aristocrația) erau și deținătorii tuturor virtuților pămîntești, dar și privilegiații tărîmului lui Hades.

Scriitori clasici care mai păstrează concepția arhaică, cum ar fi Pindar, Sofocle sau Herodot, nemaivorbind de Homer în vechime, frapează cititorul prin sentimentul de insecuritate și vulnerabilitate (*amechania*) pe care operele acestora îl degajă. Această insecuritate[59] are, se pare, corespondentul într-o ostilitate divină marcată, în sensul în care voința, puterea și înțelepciunea divină îl asupresc, împiedicîndu-l să-și depășească propria condiție. La aceasta se referă și Herodot, spune Dodds, atunci cînd afirmă despre zeitate că este *phtoneron et kai tarachoden*, adică pizmașă și pusă pe zîzanie/plină de tulburare. Ideea care se degajă este că zeii sunt resentimentari față de orice succes al omului, față de orice moment fericit.

În *Iliada* 24, Ahile, în discuția pe care o poartă cu Priam în cortul său, plin de obidă, rostește morala întregului poem: „Asta e

58 Doar la Platon, care preia și modifică o seamă dintre miturile și reprezentările orfice timpurii, daimonul capătă o semnificație benefică, confundat fiind cu acțiunea rațională, cu însăși rațiunea.

59 Pentru dezvoltarea acestei teme, vidi infra.

soarta ce zeii croiră sărmanilor oameni, / Viața să-și ducă-n durere, iar lor de nimic nu le pasă". Eroismul *Iliadei* nu este aducător de fericire, singura răsplată a eroului homeric fiind celebritatea[60].

Ceea ce vom întîlni în perioada arhaică vădește o certă diferență emoțională față de vechea credință. „Zeus dictează împlinirea tuturor celor ce sunt și hotărăște după cum îi e voia. Cunoașterea însă nu aparține oamenilor: trăim ca animalele, depinzînd mereu de întîmplările zilnice și neștiind nimic despre consecința impusă de zeu actelor noastre"[61].

Doctrina aceasta, a dependenței implacabile a omului față de divinitate, după cum știm, nu este tocmai nouă, iar doctrina *phtonos*-ului[62], a geloziei divine, nu este departe de ea.

Lipsa clară a unei *responsabilități individuale* va face ca *familia* să fie fundamentul structurii sociale arhaice. Ea este prima organizare socială, dar și primul spațiu de manifestare a legii. Ca și în toate societățile indo-europene, structura ei era una patriarhală, legea ei era *patria potestas*[63]. Aristotel spunea că poziția capului de familie, a tatălui, era, în interiorul acesteia, similară cu a unui rege.[64] Autoritatea sa în sînul familiei era nelimitată, avînd asupra membrilor acesteia putere de viață și de moarte. Așa se explică cum Tezeu l-a expulzat pe Hippolit, Oeneu pe Tideu, Zeus pe Hefaistos.

---

60 Cfr. E. Dodds, *Op. cit.* p. 48 și urm. Interesant este că, lucru care scapă tuturor cercetătorilor pe care îi cunoaștem, în chip aparent straniu, fericirea care este un concept al „conștiinței naturale" legată mai mult de materialitate și instinctualitate, nu preocupă omul primitiv – lucru care nu s-ar putea afirma despre individul contemporan – în timp ce conceptul care guvernează viața este celebritatea, noțiune ce ține de domeniul valorii și care transcende naturalul, instinctul și materialitatea, realizîndu-se cumva în sfera moralei.

61 Simonides din Amorgos, 1. I și urm. apud., Dodds, *Op. cit.*, p. 49 și 72.

62 Analiza acestui termen va fi preluată în mecanismul interpretării noastre de la E. Dodds, deși el a mai făcut obiectul cercetărilor a nenumărați savanți.

63 Puterea părintească. Pentru detalii vezi Gustave Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grece*, Paris, 1904.

64 Aristotel, *Politica*, 1.2., 1252 b.

Această stare de lucruri – ne referim aici la dependența exclusivă și la perpetua stare de minoritate a fiului față de tată – a dăinuit, teoretic, pînă în vremea lui Solon care a introdus anumite legi în apărarea fiului, și practic inclusiv pînă în perioada lui Platon, care a trebuit să-i acorde un loc în sistemul legislativ imaginat de el.[65]

Probabil că, atîta timp cît coeziunea monolitică a familiei s-a perpetuat și sistemul a funcționat ca atare, familia era condusă după aceleași principii de fier, pe care legea statului nu reușea să le clintească. Însă, odată ce aceste legături de familie au început să slăbească, în urma dobîndirii *conștiinței individuale*[66] datorate schimbării registrului religios prin infiltrarea orfismului dar și a legilor deja menționate, vor apărea conflicte puternice în mediul familial care vor caracteriza o lungă perioadă de timp. Povestiri precum cele ale lui Hippolit, Oedip sau Pelops, toate elemente ale unei perioade relativ tîrzii[67], aduc la lumină o perioadă cînd poziția tatălui nu mai era atît de sigură.

Odată cu insinuarea și dezvoltarea mișcării sofiste[68] acest conflict milenar s-a conștientizat, fiii susținîndu-și dreptul natural la independență și autodeterminare.

Prin aceste ultime elemente expuse vom încerca să încheiem, pentru moment, scurtul nostru excurs în *imaginativul poietic religios* al grecului din antichitatea timpurie.

---

65 Cinstirea părinților vine, în șirul îndatoririlor, pe treapta imediat următoare celei a cinstirii zeilor: Pindar, *Pythice*, 6.23 și urm., iar pentru pedepsele supranaturale legate de injurierea părinților: *Iliada*. 9.456 și urm.; Eschil, *Eumenidele*, 269 și urm.; Platon, *Euthyphron*, 15 d; *Phaidon*, 114 a; *Republica*, 615 c; *Legile*, 872 e.

66 Cfr. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1955.

67 Toate aceste povești sînt posthomerice. Inclusiv Platon mai crede în blestemul părintesc: *Legile*, 931 c, e.

68 Cfr. S. Luria, „*Vater und Sohne in den neuen literaturischen Papyri*", Aegiptus, 7 (1926) 243 și urm, care conține mărturii despre relațiile familiale în perioada clasică și subliniind rolul sofiștilor, în speță a lui Antifon, în destinderea acestor relații.

Nu pretindem că am surprins *in extenso* acest tip al *imaginativului poietic religios* grecesc. Sperăm, însă, ca prin cheile aplicate să fi putut sugera unele deschideri spre *imaginativul poietic colectiv* al grecului trăitor în acele secole pe care le putem cunoaște și determina atît de puțin. Evoluția unei mentalități, a unei culturi, nu poate fi surprinsă de vreo formulă, fie ea filosofică, istorică, sau de altă natură, decît prin teoria *imaginativului poietic uman*, cel care creează, valorizează și întemeiază o lume, o cultură și o civilizație.

Oricum, întregul evantai de probleme, supuse atenției cititorului pînă în prezent, va fi reluat și dezbătut variat în capitolele următoare în care vom consolida teza, expusă deja, după care nu putem vorbi despre un raționalism intrinsec al omului grec și nici despre apariția *ex nihilo* a gîndirii filosofice eline.

Gîndirea metafizică grecească își găsește originile în negurile credințelor primitive ale popoarelor din ramura indo-europeană, de unde se trag și stirpea greacă și cea latină, astfel aserțiunile, menținute din nefericire pînă în prezent, după care putem vorbi de un „miracol grec", își pierd tot mai mult consistența.

Ca peste tot și ca regulă generală, atît gîndirea filosofică cît și organizarea socială, corpul de legi, organizarea militară, economică, și cam tot ceea ce ține de existența umană își au, ca și în cazul vechilor greci, originea și continuitatea în *imaginativul* unui popor sau grupuri.

IV.

Metafizica–filosofia prote

Pentru Aristotel, la fel ca și pentru maestrul său Platon, știința științelor (*epistema episteme*) va fi știința primelor principii, filosofia primă, sau ceea ce mai tîrziu se va numi metafizica. Aceasta este pentru el „știința regală". Celelalte științe, pentru faptul că nu urmăresc să descopere „primul principiu" sunt oarecum subordonate acesteia și, datorită faptului că nu caută universalul, sunt secundare.

Stagiritul clasifică științele în *teoretice*, *practice* și *poetice*. Științele teoretice sunt cele care implică contemplarea și sunt compuse din *metafizică*, *matematică* și *fizică*. Științele practice sunt cele care implică acțiunea și au în componență: *etica*, *politica* și *științele economice*, iar cele poetice sunt: *muzica*, *poezia* și *arhitectura*.

Este limpede că Aristotel omite, aparent, din tabelul categoriilor tocmai ceea ce va face obiectul celor mai intense studii asupra filosofiei sale în următorul mileniu, și anume logica. Cum este posibil ca tocmai ceea ce el va considera a fi motorul tuturor științelor să lipsească, ea însăși, dintre științe?

Răspunsul este relativ simplu. Aristotel, deși primul care vorbește de o logică formală, înțelege prin logică formală o logică cu conținut, adică o logică ontologică. Or, ce este o logică care urmărește să surprindă principiile prime ale realității decît tot o metafizică? Afirmația poate părea, la o primă vedere, hazardată, întrucît logica, așa cum o înțelegem noi astăzi, nu se apleacă asupra existenței, ci a intelectului, dar o logică a existenței nu este altceva decît o metafizică.

Să vedem însă ce înțelegea Stagiritul prin metafizică sau măcar ce este pentru el această știință a principiilor prime?

Primii comentatori ai operei aristoteliciene au considerat că sensul lexemului *meta* din *metafizica* ar avea sensul comun de „după", metafizica neînsemnînd altceva decît ceea ce vine după fizică în ordinea cunoașterii. Însă, în acord cu ceea ce este această primă filosofie în înțelegerea lui Aristotel, adică teologie, rezultă că, ceea ce vine după fizică în cunoaștere este teologia.

Cum este posibil însă ca teologia să vină după fizică în ordinea cunoașterii?

Primul care încearcă să dea un răspuns acestei probleme este Alexandru din Afrodisia, după care „înțelepciunea" sau teologia vine după fizică în ordinea cunoașterii datorită faptului că așa este constituită cunoașterea umană, această interpretare ținînd, în fond, cont de distincția aristotelică dintre anterioritatea prin natură, anterioritatea în sine, și anterioritatea pentru noi (*pros hemas*), obiectul teologiei fiind în esență anterior celui al fizicii, dar posterior în raport cu noi, ceea ce validează atît noțiunea de filosofie primă cît și pe cea de metafizică. Așadar, cei vechi considerau că metafizica însemna filosofia primă și avea drept obiect ființa ca ființă, pe care ei o asimilau, în mod cert, ființei divine[69].

Să vedem ce va înțelege chiar Stagiritul prin această filosofie primă: „Și există tot atîtea părți ale filosofiei cîte sunt Ființele și astfel încît este necesar să existe printre ele o filosofie primă și o filosofie secundă. Căci ceea ce este și [unul] cuprinde în mod direct «ευθύς» genuri. De aceea, și științele urmează/diviziunii/ acestor genuri. Filozoful seamănă, astfel, cu cel numit matematician: într-adevăr, și matematicile cuprind părți, și există, /printre ele/ o matematică primă, o matematică secundă și apoi altele care urmează în continuare"[70].

---

69 Cfr. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 3 și urm.

70 Am folosit aici, prin excepție, traducerea lui Andrei Cornea din *Metafizica*, ed. aII-a revăzută și adăugită, București, 2007.

Prin urmare, există o filosofie primă care apare ca o parte a științei ființei ca ființă. Acest fapt ne apare cu claritate în chiar clasificarea aristotelică a științelor contemplative unde filosofia primă se suprapune fizicii care, la rîndul ei, este văzută a fi filosofie secundă și în care matematicile ocupă o poziție intermediară.

Stagiritul crede că fiecăreia din aceste ființe îi aparține un gen particular al ființei:

Fizica se ocupă cu ființele separate și mobile

Matematica cu ființele imobile și neseparate

Teologia, asimilată cu filosofia primă, ține genul ființelor separate și imobile.

Rezultă de aici că lupta pentru întîietate în filosofie s-ar da între fizică și teologie, filosofia ființei ca ființă rămînînd undeva în afara discuției. Însă oare nu tocmai de aceea este posibilă știința ființei ca ființă și în afara filosofiei prime înțeleasă ca teologie? Ceea ce este însă de la început înțeles este faptul că, deși fiind științe *meta-fizice*, filosofia ființei ca ființă și teologia se deosebesc la modul esențial, în primul rînd, prin modalitatea cercetării.

Ceea ce validează această opinie, conform căreia ar exista o știință a ființei ca ființă și care ulterior va căpăta denumirea de metafizică, este excepția de la capitolul *K* al *Metafizicii*. În acest capitol apare de trei ori expresia *philosophia prote* sau echivalente ale acesteia (*he prote episteme*; *he prokeimene philosophia*) cu referire la știința ființei ca ființă. Și aici se trece la delimitarea, clasică deja, a științei prime de științele secunde, însă deosebirea fundamentală constă în faptul că filosofia primă este văzută nu doar ca parte, *ci ca întregul domeniu al filosofiei*. De aceea, filosofiei prime, în acest caz filosofiei ființei ca ființă, adică metafizicii, îi va reveni rolul de a studia fundamentele matematicilor și ale tuturor celor ce nu sunt în mișcare, ca atare nu aparțin domeniului fizicii, prin urmare de a stabili principiile comune tuturor științelor.

Totuși, această parte a *Metafizicii* a fost îndelung contestată, începînd încă cu secolul al XIX-lea, fiind, și în opinia noastră, un capitol interpolat de către discipolii și comentatorii operei aristoteliciene tocmai în ideea de a unifica concepția Stagiritului. Diferențele de esență care apar în acest capitol față de cartea *E* dar, mai ales, diferențele stilistice, au făcut, pe bună dreptate, să se renunțe la ideea unei concepții unitare explicite a lui Aristotel asupra științei ființei ca ființă luată drept filosofie primă.

Totuși, această idee a filosofiei ființei ca ființă nu a fost abandonată, din contră, ea a prins rădăcini puternice în interpretările moderne ale filosofiei aristotelice, făcînd posibilă despărțirea metafizicii de teologie și statuînd lipsa preocupărilor teologice în scrierile metafizice.

Această știință a ființei ca ființă, privită ca filosofie primă și denumită metafizică, are prin urmare două accepțiuni: una care este legată de *transcendens* și *philosophia prote*, a doua de *post fizic* și *formalizant*.

Iar dacă pînă acum am încercat să facem o analiză sumară a metafizicii ca filosofie primă, urmează cu necesitate a ne ocupa de a doua accepțiune a termenului, anume acela de *post fizic* și *formalizant*.

În mai multe locuri din capitolele *E* și *K* ale *Metafizicii*[71] Stagiritul pune problema anteriorității filosofiei prime și crede că a găsit trei sensuri ale acesteia.

În primul rînd, anterioritatea raportată la principiu (*arhe*), astfel încît cel care este cel mai apropiat de principiu se numește *anterior* iar ceea ce este îndepărtat de acesta, *posterior*.

Al doilea tip de anterioritate este anterioritatea după cunoaștere, înțeleasă ca anterioritate absolută (*aplos proteron*) văzută ca divizată după criteriul discursului sau al senzației.

---

71 *E*, 1, 1026 a 10, cf. Ibid, 1026 a 29; *K*, 7, 1064 b 13.

În primul caz, anteriorul capătă dimensiunea universalului iar în al doilea, pe cel al individualului.

Relativ la al treilea caz de anterioritate, acesta ar fi potrivit cu natura și cu esența (*kata physin kai ousian*). Astfel, sunt anterioare toate cîte pot exista independent de alte lucruri, în timp ce celelelte lucruri nu pot exista fără ele, prin aceasta, celelalte forme de anterioritate reducîndu-se la a treia, acesta fiind sensul fundamental al anteriorității.

Ca formă de desfășurare, acest tip de anterioritate, *kata physin kai ousian*, capătă forma logică a relației cauzale (relația cauză–efect), prin urmare schema succesiunii temporale.

Abordată în orice chip, anterioritatea este dependentă de sensul analizei, adică de schema fundamentală a cauzei și efectului, prin urmare de cunoaștere. Or, cunoașterea, neputînd face abstracție de axa temporală, fie de mersul înapoi specific fizicianului, fie de cel înainte, specific filosofului, rezultă că nu există cunoaștere în afara timpului.

Așa stînd lucrurile, orice cunoaștere se face adevărată și posibilă nu numai în ordine *logică,* dar și *cronologică,* întrucît nici o cunoaștere nu este posibilă în afara ipotezei adevărului premiselor sale.

Este cunoscut faptul că, în cazul silogismului, nu poți ajunge la un rezultat valid dacă premisele nu sunt adevărate. Aristotel va fi primul care va arăta că imperfecțiunea acestui tip de raționament nu stă în „demonstrația în cerc", în precedența adevărului față de sine însuși, deoarece întotdeauna premisele primului silogism vor fi ipotetic adevărate și nedemonstrabile. Prin urmare, anterioritatea premiselor va fi logică, cronologică și epistemiologică. Cunoașterea implică, conform tezei lui Aristotel, tot atît cît ordine a ființei, adică ca primul ontologic să fie anterior din punct de vedere epistemiologic. În cele două *Analitici,* acest fapt iese la iveală

cu preeminență, cauza generării lucrurilor fiind asimilată mișcării prin care progresează cunoașterea.

Iar ca o consecință logică, atunci cînd se vorbește de cunoaștere și mișcare, în ambele cazuri se pune problema necesității de a te opri(*anagke stenai),* nefiind posibilă o *progresie–regresie* la infinit, pe de o parte datorită *Primului Mișcător Nemișcat*, pe de altă parte datorită caracterului axiomatic al primului principiu al demonstrației.

Luînd în discuție aceste premise, Aristotel își pune întrebarea dacă aceste principii pot fi cuprinse prin intermediul minții atît timp cît *Primul Mișcător* nu poate fi cuprins prin modalitatea științei (a formei patetice a cunoașterii), ci doar prin intuiție?

Concluzia care se impune este că intuiția intelectuală(*nous apathetikos*) este începutul științei. În *Etica Nicomahică*, Stagiritul afirmă textual: „Rămîne că intuiția este cea care cuprinde cu mintea principiile[72]".

Tot aici[73] ni se spune că intuiția ar fi posibilă numai dacă ar exista ceva divin în natura umană. „Dacă intuiția(*nous*) este ceea ce este divin în raport cu omul, viața dusă conform intuiției va fi o viață divină în raport cu viața umană[74]. Prin urmare, așa stînd lucrurile, urmează că există o știință, cea mai dificilă, care este mai presus de uman, clară ca lumina și la care omul nu are acces decît în momentele de grație, știință intuitivă și care are ca fundament intelectul activ(*nous apatheticos*), spre deosebire de știința umană care stă față în față cu lucrurile umane și nu are acces în mod obișnuit la acest intelect. Cunoașterea umană este călăuzită de *dianoia* și are ca fundament *nous patheticos*.

72 *Op. cit.*, VI, 6, 1141 a 6.

73 *Op. cit.*, A, 2, 982 a 25; 982 b 2 ; 982 a 10.

74 *Op. cit.*, X, 7, 1177 b 30.

Cu toate acestea, survine întrebarea: cum tocmai cel mai clar și mai manifest, cel mai simplu și explicit să ne fie interzis nouă oamenilor? Cauza se află în noi, crede Aristotel, și nu în dificultatea metafizicii, ea nu ține de dificultatea acesteia, ci de precaritatea gîndirii omenești.

Așa cum în dese rînduri am arătat, la fel ca pentru maestrul său Platon, obiectul științei este pentru Aristotel universalul: *to katholou*. Spre deosebire de Platon însă, noțiunea de universal capătă un alt conținut în gîndirea Stagiritului.

În timp ce Platon vedea în *imanența* (și nu transcendența) ideii de universal o existență reală, Aristotel arată că singurul care are o existență reală, în sensul raportării la lume, este omul, individul. Nu există nici o contradicție în ceea ce afirmăm, deoarece dacă Platon credea în *Idee*, Aristotel crede în *individ*, iar concepția după care diferența de raportare o constituie *transcendența* ideii platonice și *imanența* celei aristotelice ni se pare falsă[75], întrucît filosofia greacă pînă la neoplatonici nu va opera cu transcendența.

Prin ideea după care universalul aparține realității, iar această categorie poate fi extrasă din datele sensibile, așa cum se prezintă ele simțurilor noastre, Aristotel pune bazele raportării științifice la existență specifice omului european, creionînd un anumit mod de abordare a lumii valabil pînă în zilele noastre.

Prin urmare, individul este, prin sine însuși, materie, *hyle* sau *hypokeimenon* (în sensul de subiect material) și formă, *eidos* sau *morphe*. În acest caz, *forma* este esența care semnifică universalul conținut de concept. Forma este realitatea însăși, în timp ce materia este doar potență. Știința, aici se va înțelege filosofia sau metafizica, cum se va numi mai tîrziu, va fi posibilă ca pornind de

75 Concepția după care ar exista o natură transcendentă a ideilor platonice a mai fost combătută de către noi pe parcursul acestei lucrări. Mentalul grec nu opera cu noțiunea de transcendent, aceasta devenind viabilă, cu adevărat, pentru mentalitatea greacă, abia după contaminarea școlilor neoplatonice cu doctrina creștină.

la faptul real pur și simplu care va fi analizat de gîndire și care, la rîndul ei, va extrage din el caracterul universal, adică esența lui. În acest fel, domeniul filosofiei devine forma, ideea, esența lucrului.

Aristotel va găsi mai multe denumiri pentru această esență proprie filosofiei, științei. Acestea sunt: *eidos*–idee; *morphe*–formă; *to katholou*–universalul; *Katkauto*–ce se spune despre acesta; *to ti esti*–ceea ce este; *to ti he einai*–ceea ce ființează.

Pentru Stagirit aceste universale, dincolo de denumirea pe care o capătă la un moment dat, au caracteristicile eternului (*aition*), indestructibilului (*aftharton*) și ale existenței de sine și prin sine însăși (*kathauto*).

Definiția universalului o găsim în *Analiticele secunde*[76], unde se arată că este un universal: „...un atribut care aparține oricărui subiect în sine și întrucît el este ceea ce este; de unde urmează că toate universalele sunt legate cu necesitate de subiectele lor". Două lucruri atinge Aristotel cu această definiție: anume că universalul are caracteristica predicației („...sunt legate cu necesitate de subiectele lor"), iar pe de altă parte se afirmă că individul aparține generalului.

Tot prin intermediul acestor principii – *formă* și *materie* – Aristotel va devoala mecanismul devenirii.

Materia este posibilitate pură, în timp ce forma este ceea ce face posibilă realizarea, actualizarea acestei posibilități. Materia este potență (*dynamis*), forma este act (*energeia*). Sigur, aceste concepte nu sunt materia ca atare și actul ca atare, acestea sunt doar posibilități sunt „forme" ale *imaginativului nostru poietic*. Prin conjugarea celor două – materie și formă – se naște întreaga devenire. Însă aceste concepte nu trebuie privite la modul dogmatic, așa cum a făcut-o, bunăoară, marxismul, ci forma, la un moment dat, poate

76 *Op. cit.*, I, 4, 73 B.

deveni materie și viceversa, în funcție de scopul său, cum o numește Stagiritul, *entelecheia*(energia ei eficace).

Prin urmare, devenirea se realizează prin actualizarea materiei care este potență pură. Realitatea nu este decît „dialectica" acestui joc potență–act sau trecerea de la virtualitate la actualitate. De la posibilitate la realitate. Altfel spus, „devenirea realității este încorporarea universalului în individual"[77].

„Doctrina aristotelică a materiei și formei are legături cu distincția dintre potențialitate și actualitate. Materia nudă este gîndită ca o potențialitate de formă; orice schimbare este ceea ce noi am numi «evoluție», în sensul că în urma schimbării lucrul cu pricina are mai multă formă ca înainte. Ceea ce are mai multă formă este considerat a fi mai «actual». Dumnezeu este formă pură și actualitate pură și, ca atare, în El nu poate exista schimbare de nici un fel. Aceasta e, după cum se vede, o doctrină optimistă și teologică: universul și toate cîte sunt în el evoluează spre ceva mereu mai bun decît a fost înainte."[78]

Hegel, în *Prelegeri de istorie a filosofiei*, relativ la relația materie–formă-entelehie, arată că există: „două forme principale pe care le determină Aristotel: α) aceea a p o s i b i l i t ă ț i i (*δύναμις, potentia*) și β) aceea a r e a l i t ă ț i i (ένέργεια, actus), mai precis: aceea a enteleheiei (*έντελέχεια, actus*), care este în sine scop și realizarea scopului. Acestea sunt determinații pe care le întîlnim pretutindeni la Aristotel și pe care trebuie să le cunoști pentru a-l înțelege.[...]. Tot ce există conține materie, orice schimbare pretinde un substrat (ύποκείμενον) în care ea se petrece. Materia însăși este numai potență, o posibilitate, ea este numai δύνάμει, – nu e realitatea, aceasta este f o r m a; ca să existe cu adevărat materia, este nevoie de formă, de activitate. [...]. Materia este

77 Anton Dumitriu, *Op. cit.*, p. 190.

78 Bertrand Russel, *Istoria filosofiei occidentale*, Vol. I, p. 186.

numai o posibilitate, forma îi dă realitate, dar tot așa forma nu există fără materie sau posibilitate; materia este în mod obișnuit în viața curentă, substanțialul."[79]

Dincolo de criticile aduse de Bertrand Russel acestei doctrine aristotelice a potențialității și actului care se traduce prin dialectica materie-formă, ceea ce este cert este elementul de noutate absolută în care Aristotel, prin dialectica acestor concepte, gîndește devenirea și universalitatea.

Lordul Russel păcătuiește grav prin faptul că nu posedă luciditatea de a judeca gîndirea aristotelică în context, raportînd-o mereu la cunoștințele și viziunea modernă asupra științei și lumii.

Am stabilit deja că în gîndirea Stagiritului universalul este dedus din datele realității, din modul în care senzația afectează simțurile individului. De aici, gîndirea prelucrează „logic și cronologic" formele inteligibile, obiectul pur al gîndirii care este forma (*morphe*, *eidos*).

Și la nivelul intelectului operează perechea conceptuală materie–formă, ca atare intelectul este format din două părți, o parte pasivă numită *nous patheticos* și o formă activă numită *nous apatheticos*.

Nous patheticos este materie, adică pură potențialitate, pe cînd *nous apatheticos* este act, *enegeia*, *morphe*, intelect activ. Teremenul de intelect activ în sensul de *nous poeticos*, de intelect (*imaginativ poetic*, n.n., M.A.) productiv, creativ, nu apare la Aristotel ci, se pare, pentru prima oară, la un discipol al acestuia, Alexandru din Aphrodisia.

Hegel[80] crede că acest intelect poietic sau intelect activ pe care Stagiritul îl mai numește uneori și *nous theoreticos*, este „punctul suprem", acel ceva privilegiat în care se unesc *dynamis*, *energeia*

79 *Op. cit.*, p.p. 580 – 581.

80 *Op. cit.*, p. 584.

și *entelecheia*. Acest ceva (substantia) absolut, ceea ce este în sine și pentru sine, este ceea ce este și nemișcat, imobil și etern „dar care în același timp «pune în mișcare», este «activitate» pură, *actus purus*."[81] Noi numim acum acest lucru, mai elaborat, drept *imaginativ poietic* ca fiind facultatea aprioric a intectului prin care se face posibilă lumea/lumile posibile inteligibile, raționale. Scolasticii considerau că această activitate pură, acest intelect activ, este însuși Dumnezeu, iar alții au denumit-o *Primul Motor* sau *Primul Mișcător Nemișcat*.

Am arătat cu puțin timp înainte că intelectul pasiv, de tip *dianoetic*, are funcția de a gîndi la modul abstract, discursiv, pe cînd cel activ „gîndește totul dintr-o dată", fiind un intelect pur intuitiv.

Din acest motiv, intelectul activ este și cel dator a releva principiile științei care nu pot fi cunoscute prin intermediul intelectului pasiv. Prin urmare: „Deoarece totuși numai intelectul intuitiv este mai adevărat decît știința, principiile sunt obiectul intelectului intuitiv. Acesta este adevărat și pentru motivul că demonstrația nu este principiul demonstrației, deci nici știința nu este principiul științei. Dacă în afară de știință nu posedăm nici o altă facultate de a cunoaște adevărul, intelectul intuitiv trebuie să fie principiul științei. Astfel, intelectul intuitiv este principiul principiului științei, întocmai cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor"[82].

Așadar, nu există știință care să nu înceapă de la principii, iar principiile, la rîndul lor, nu pot fi cunoscute decît de către intelectul intuitiv. Formele, percepute de intelectul pasiv drept noțiuni abstracte, sunt imagini ale formelor inteligibile din structura fundamentală a *imaginativului poietic* care apar în intelectul pasiv prin reflectare(speculație) ca într-o oglindă. „*Iar Intelectul se gîndește pe*

81 *Idem, ibidem.*

82 *Analiticele secunde*, II, 19, 99 b.

sine însuși percepîndu-se ca inteligibil. El devine inteligibil atingîndu-se pe sine, astfel încît *Intelectul și inteligibilul devin identice*. Căci Intelectul este receptacolul inteligibilului și al Ființei;/ el/ se actualizează cînd le posedă, astfel încît această/actualizare, / mai curînd decît acea/aptitudine de a fi receptacol/ este ceea ce Intelectul pare să posede ca pe ceva divin."[83]

Prin această operațiune, noeticul reduce ontologicul la gîndire, esența realității se valorifică în acea „gîndire care se gîndește pe sine", acel *noesis noeseus noesis*, apropiat oarecum de spațiul esențelor platoniciene care este Ideea.

La acest moment, gîndirea platonică și gîndirea aristotelică devin reductibile, lucru pe care îl vor sesiza și fructifica neoplatonicii.

83 Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1072 a. Am preluat traducerea lui Andrei Cornea. Pe parcursul acestei lucrări vom mai folosi și traducerea Bezdechi, iar în unele cazuri traducerea noastră.

V.

Despre primatul imaginativului poietic metafizic sau al celui teologic în gîndirea elină

Problema metafizicii a frămîntat asiduu gîndirea occidentală, iar un răspuns mulțumitor asupra începuturilor și naturii sale nu a fost dat pînă în contemporaneitate. Fiecare este tentat să înțeleagă prin acest termen ceea ce consideră el a fi, iar generalitatea și imprecizia termenului stîrnește, pe lîngă confuzia inerentă, dezbateri contradictorii[84].

Chiar dacă, așa cum ne-am străduit și ne vom strădui să arătăm, *sensul* termenului de metafizică a fost devoalat cu mult înainte de Aristotel și chiar de Platon, o dezbatere a acestuia pe tărîmul interpretărilor aristotelice și, mai ales, postaristotelice, cînd acesta devine evident, ni se pare, încă, necesară.

Interpretările variate ale acestui termen au la bază cele două interpretări date de comentatorii greci prepoziției *meta*.

Primul tip de interpretare este cel numit „platonizant" și spune despre *meta* că ar însemna tot atît cît ordine ierarhică în obiect, metafizica fiind știința al cărei obiect se află dincolo de natură. Această interpretare datorată unui tratat al lui Herennios, dar care se credea

84 Mult rău a făcut înțelegerii termenului de metafizică interpretarea eronată a lui *metà tà physicá* așa cum a fost ea statuată de primii editori ai lui Aristotel. Prima mențiune cunoscută a termenului de metafizică o găsim la Nicolaos din Damasc (prima jumătate a secolului I d.Ch.), în ciuda opiniilor contrare ale lui P. Moraux sau W. Jaeger care considerau că titlul *Metafizica* a fost folosit încă de Ariston din Keos (sec III î.Ch.). Același lucru este valabil și pentru H. Reiner („Die Entstehtung und ursprüngliche Bedeutung des Names Metaphysik", în *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1954, p. 210-237). Vede și P. Aubenque, *Op. cit., loc cit*. Opinia noastră diferă aici de toți comentatorii pe care îi cunoaștem, considerînd că sensul termenului de metafizică are o vechime și aplicabilitate „practică" egală cu primele aproximări filosofice ale presocraticilor. În acest sens a se vedea studiul nostru, *Despre divin, poetic și filosofic în gîndirea preplatonică*, Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

că ar fi o interpolare datînd din Renaștere și care era curentă încă în Evul Mediu, era de fapt prezentă încă în scrierile neoplatonicilor[85]. Metafizica, așa cum am arătat deja, era considerată ca fiind știința care tratează despre lucrurile separate de materie și despre atributele Intelectului activ, fiind teologie și știința care se ocupă cu primele principii și cauze, dat fiind că își are locul dincolo de obiectele fizice.

Dincolo de a fi o interpretare neoplatonică, după părerea noastră, ea este una platonică sau platonizantă și corespunde sensului pe care Aristotel îl dă *filosofiei prime*. După acesta, dacă vom considera că există ceva etern și imuabil, atunci doar filosofia primă sau, cu alte cuvinte, teologia, se cuvine a se ocupa de el: „Există sau nu separate (*para*) de esențele sensibile, o esență imobilă și eternă, și, dacă această esență există ce este ea?"[86]. Neoplatonicienii vor transforma în raport de transcendență (*hyper*) ceea ce la Aristotel nu era decît un raport de separare (*para*). Iar dacă metafizica este filosofie primă, și se ocupă cu ființa, care este prima în ordinea cunoașterii, ea se numește primă mai ales datorită demnității ontologice a obiectului său. Fiind, datorită acestui fapt, și știința cea mai eminentă, ea trebuie să se îndrepte spre genul cel mai eminent[87], gen care este *arheul* tuturor celorlalte lucruri. În acest fel, ca știință a principiului, ea va cunoaște *a fortiori* toate lucrurile cărora principiul le este principiu și, în acest mod, va fi „universală, pentru că este primă".[88]

Nu există nici o îndoială că orice spirit platonic și-ar asuma această definiție, cu atît mai mult cu cît anumite texte ale lui Aristotel permit o asemenea interpretare. În plus, în acest mod se poate concilia primordialitatea atribuită de Aristotel științei primului principiu, separat și imobil, cu prepoziția *meta* din cuvîntul metafizică.

---

85 Simplicius, *Phys.*, 1, 17-21 Diels.

86 Aristotel, *Metafizica*, M, 1, 1076 a 10 sq. Cf. B, 1, 995 b 14; 2, 997 q 34 sq.

87 Aristotel, *Metafizica*, E, 1, 1026 a 21.

88 Aristotel, *Metafizica*, E, 1, 1026 a 30.

Cu toate acestea, cea mai frecventă interpretare, începînd încă cu primii comentatori, a fost cea după care sensul preponderent al prepoziției *meta* ține de raportul cronologic, cu alte cuvinte, metafizica este numită astfel pentru că este posterioară fizicii în ordinea cunoașterii. Conform acestor interpretări, *meta* nu ar mai semnifica o ordine ierarhică a obiectului, ci ordinea de succesiune în procesul cunoașterii.

Dar, totuși, ce este știința ființei ca ființă? Stagiritul, la începutul cărții Γ a *Metafizicii,* o opune tocmai științelor particulare: „Căci nici una din aceste științe nu examinează în general ființa ca ființă, ci, separînd o parte oarecare din aceasta, îi studiază proprietățile"[89]. Aparenta contradicție dintre acest text și definiția dată mai sus filosofiei a făcut ca unii editori să scoată din text acest pasaj ca fiind interpolat, însă nu există nici o contradicție decît dacă asimilăm filosofia primă cu știința ființei ca ființă căci „doar atunci am avea aceeași știință definită pe rînd ca știință universală și ca știință a genului particular al ființei"[90]. Așadar, în afara oricărei presupuse contradicții, filosofia primă apare ca o parte a științei ființei ca ființă.

Prin urmare, în opinia lui Aristotel, dacă este de găsit undeva, atunci divinul este prezent în această natură imobilă și separată.

Însă, acest aspect interesează mai puțin cercetarea noastră**.** *Ceea ce este demn de remarcat este că această interpretare va deveni tradițională la comentatori permițînd echivalarea științei ființei ca ființă cu philosophia prote, ceea ce implică deja posibilitatea unei interpretări unitare a Metafizicii, fapt perpetuat pînă în zilele noastre.* Este momentul în care filosofia primă este separată de teologie, relevîndu-se lipsa preocupărilor teologice din scrierile metafizice. Din această știință

89 *Op. cit.*, Γ, 1, 1003 a 22 sq.

90 Cfr. P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Buc., 1998, p.43. Interpretarea noastră are drept punct de plecare și datorează mult acestui remarcabil studiu.

fără nume a ființei ca ființă, văzută ca filosofie primă, dar care nu era teologia, comentatorii au denumit, mai apoi, *metafizica*.

În *Metafizica*[91] Aristotel descrie calitățile cerute acestei științe pe care o numește, după cei vechi, *înțelepciune* și care are ca obiect cauzele și principiile prime, anume *claritatea* și *exactitatea*, fiind, astfel, cele mai ușor de cunoscut. Înțelepciunea, ne spune el, este știința unică al cărei scop este ea însăși și atît de liberă de toate dependențele și habitudinile umane încît doar Zeul însuși ar putea-o poseda.[92]

În *Etica Nicomahică*[93], după ce este descrisă viața contemplativă, ni se spune că aceasta ar fi posibilă numai în măsura în care ar exista ceva divin în natura umană. Ceea ce este divin în natura umană vom regăsi descris în *Analiticele secunde*[94] ca principiu superior științei umane, ca principiu al principiului, anume: intuiția. „Dacă intuiția (*nous*) este ceea ce e divin în raport cu omul, viața dusă conform intuiției va fi o viață divină în raport cu viața umană."[95]

Însă, dacă lucrurile stau așa cum sunt prezentate în *Etica Nicomahică*, atunci, înțelepciunea, ca filosofie primă, departe de a fi cea mai facilă dintre științe este, mai degrabă, cea mai dificilă. Sau, poate, Aristotel vrea să spună că există o știință care este mai presus de uman și este ușoară datorită exactității și clarității sale ca lumina și o filosofie umană ce stă față către față cu lucrurile umane și care nu poate întreține o relație cu intelectul activ (*nous*). Această diferențiere dintre *cunoașterea în sine* și *cunoașterea pentru noi* este făcută încă de Platon în *Cratylos* și *Parmenide*, ajungîndu-se la paradoxul după care cu toate că cunoașterea în sine nu este accesibilă omului, tot așa, Zeul nu poate cunoaște realitatea pămîntească. Aristotel

91 37 *Op. cit.*, A, 2, 982 a 25; 982 b 2; 982 a 10.
92 38 *Met.*, A, 2, 982 b 28-30; 983 a 6-9.
93 39 *Op. cit.*, X, 7, 1177 b 30.
94 40 *Op, cit.*, II, 19, 100 b 15.
95 41 *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 30.

va trage concluzia că divinitatea nu cunoaște decît cele divine, iar cunoașterea celor pămîntești ar fi o degradare pentru aceasta.[96]

Cu toate acestea, el se va întreba cum este posibil ca tocmai cel mai manifest, clar și explicit să ne fie nouă, oamenilor, cel mai îndepărtat și inaccesibil? Răspunsul nu poate fi decît unul: cauza se află în noi și nu în dificultatea metafizicii, ea nu ține de caracterul obscur al acesteia, ci de precaritatea gîndirii umane.

Și dacă lucrurile stau așa, dacă metafizica nu este, pînă la urmă, filosofie primă, ci doar știința ființei ca ființă, atunci diferența dintre cele două s-ar traduce în termenii *teologiei* și *ontologiei*.

96 42 *Met.*, Λ, 9, 1074 b 25 sq.

VI.

Metafizica înțeleasă ca *meta ta physis*, imaginativul poietic științific rațional și imaginativul tehnologic delirant-dominativ

Știm foarte bine că vocabula *dominativ* nu există în limba română însă cerințele gîndirii filosofice depășesc posibilitățile unei limbi sintetice cum este limba română – în acest sens româna fiind mai propice poeziei – iar cerințele analizei care urmează ne-au obligat la forțarea limbii române pentru a evita parafrazele lungi și de obicei puțin adaptate gîndului filosofic.

În mod clar, filosofarea autentică este diferită de filosofie înțeleasă ca materie sau ca discipline ale ei predate în universități și care se rezumă, superficial și schematic, la a reda gîndirea unor filosofi care au reușit să creeze sisteme filosofice aplicate domeniului gîndirii, apropiindu-se mai mult sau mai puțin de aceasta, în funcție de *posibilitatea imaginativ-poietică rațională* a fiecăruia.

Filosofia de școală, mai ales în perioada actuală, a pierdut sensul integrator al metafizicii ca gîndire atotcuprinzătoare și integratoare a *physis*-ului, adevărului și ființei. Desigur, acest lucru nu este de bun augur, mai ales că filosofii de școală contemporani au pierdut din vedere sensul metafizicii limitîndu-se la speculațiile asupra termenului făcute de către Thomas de Aquino și scăpînd din vedere analizele de excepție ale lui Francisco Suarez care, în ale sale *Disputationes Metaphysicae* (1597), dă o interpretare infinit mai complexă și mai apropiată de sensul metafizicii decît *Doctor Angelicus*.

Desigur, am făcut această scurtă introducere asupra a ceea ce ar trebui să fie metafizica, adică o gîndire integratoare a lumii, nicidecum ceva dincolo de *physis*, pentru a putea decela mai bine

între ceea ce înseamnă *imaginativ poietic științific și imaginativul dominativ tehnologic* care își are sursa în algoritmii matematici și care nu sunt, prin ei înșeși, o știință, ci o metodă. Că îndivizi țîșniți în modernitate din însăși peștera informațională, cu o cultură sub genunchiul broaștei și cu o viziune asupra lumii mai jos decît firul ierbii, doresc să modeleze societatea umană în funcție de primitivismul gîndirii lor, nu mai e de multă vreme o noutate.

Există o tendință extrem de periculoasă de a înlocui gîndirea *imaginativ-științifică*, cu toate lacunele, problemele și limitările ei, de către *tehnologia informatică*, care este goală de sens și țintită înspre dominația lumii. Perversitatea unui asemenea tip de abordare digitală a lumii nu poate fi dată decît de o tendință de dominare totală a omului, de prostire accentuată a ființei umane și de reducerea acesteia la caracterul lucrului.

Știința, cu toate limitările sale metodologice, nu a dorit niciodată acest fapt, iar acest lucru s-a concretizat în uzitarea acesteia în secolele XVIII-XX cînd creația științifică s-a structurat înspre noțiunea de progres și dezvoltare, însă nu cu orice preț, și mă refer aici la problemele morale, de integritate a cercetării și de etică a acesteia. Savanții acestor secole au *creat* esențial în domeniul științei și au adus mai aproape omul de cunoașterea și stăpînirea parțială, atît cît îi stătea în putință acestei metode, a *physis*-ului și a ceea ce apare ca manifestare a lui-fenomenul. Acest lucru a rămas valabil pînă înspre sfîrșitul secolului XX cînd creația științifică a fost pusă în umbră de dezvoltarea tehnologică și înlocuită, treptat, de către aceasta. Heidegger avea dreptate și a prevăzut în mod profetic periculozitatea acestor tehnologii, informatice sau de altă natură, cum ar fi cea biologică, și a atenționat în privința degradării ființării și ființei umane supusă mașinii și algoritmilor.

Filosofia de școală nu a avut nici capacitățile umane și nici flerul de a prevedea acest lucru, în fond nici nu i se poate cere așa

ceva, punîndu-se în mod rizibil, dacă nu ar fi tragic, în subordinea științei, iar din păcate pentru ei, nu a științei concrete, aplicabile, ci a delirului unor impostori universitari care vorbesc despre știința posibilă (*wishful thinking*) proferată de oamenii de la catedră care nu sunt interesați și nici nu cunosc sistemele reale în care un concept theoretic poate fi pus în practică. Așa a fost creat mitul omnipotenței științei care este fals și nociv. Ei nu au o gîndire creatoare integrativă întrucît gîndirea autentică a *physis*-ului sau a fenomenului (acel ceva care provine din *physis,* dar nu este el) le este necunoscută. Ei nu pot vedea pădurea din cauza copacilor și rămîn mereu în limitele sofismului *pars pro toto*.

Această slăbiciune a științei și a filosofiei care a urmat-o în mod servil a fost speculată de acești primitivi ai peșterii informaționale, primitivi digitali care, ca și în interiorul unor arte, doar imită, fără să creeze nimic esențial. Tot ceea ce vor să facă ei este mutarea realității într-un *imaginativă poietic virtual,* iar acest fapt are o mulțime de efecte negative asupra lumii ca atare, asupra înțelegerii ei, asupra valorizării ei, asupra modului de cunoaștere și creare a realității naturale, cea rezultată din *capacitatea imaginativă apriorică și imaginativul poietic aprioric ca agens și creator al lumilor posibile raționale* (vidi, Mircea Arman, *Struttura dell' immaginativo umano*, Morlacchi U.P., 2021, passim). Prin intermediul programării informatice de tip 0-1-0-1-01, barbarii digitali doresc să creeze o lume virtuală și să împingă omenirea în acest spațiu al virtualismului și să-l rupă de lumea reală, spațiu dezvoltat în „satele" electronice de tipul facebook sau alte rețele sociale și a Metaversurilor, o altă înșelătorie cu potențial malefic, distrugător, dar prolific economic.

Lumea aceasta virtuală care se suprapune celei reale este de o periculozitate inimaginabilă atîta vreme cît omul este deja într-o cunoaștere mediată naturală și este ieșit din ecosistem. Lumea

se formează la nivel *imaginativ poetic și subiectiv* și are legătură cu modalitatea genuină de creație a realităților, a fenomenelor ici-colo subzistente pe care le sintetizează efectiv și conceptual cum spunea Max Scheler, Nietzsche sau Heidegger, iar în cîmpul științei, Jakob Johann Freiherr von Uexküll.

Pericolul acestei înșelătorii a barbarilor digitali vine din depărtarea omului de cunoașterea și înțelegerea genuină a lumii, din manipulările maselor, din înlocuirea valorilor perene ale umanității prin instalarea minciunii în conștiințele oamenilor, de unde și noțiunea aberantă de postadevăr, cum aberante și extrem de periculoase sunt noțiunile de „transumanism", „transrealitate", „postuman" și toate „trans"-urile și „post"-urile aferente.

Lumea, cum spunea Oswald Spengler, un filosof puțin citit și luat în seamă, a ajuns în decadența și amurgul ei, iar viteza cu care se trece de la democrație la ohlocrație (fapt normal și cunoscut din antichitate) și la o imensă închisoare digitală nu mai e deloc ceva îndepărtat.

Caracterul dominativ al tehnologiei informației și al barbarilor digitali (nomazi și adepți ai epocilor civilizației primitive, de la familia punalua la lipsa proprietății și comunism) constau tocmai în impunerea propriilor halucinații carbonice și a societăților conduse și structurate digital – propagate în învățămînt de tot felul de profesori care sunt la fel de lucizi și deschiși la înțelegerea lumii ca și barbarii digitali – care nu sunt realizabile din lipsa energiei „verzi" sau de altă culoare și, probabil, realizabile numai după dispariția oamenilor educați și care nu pot fi păcăliți de niște fantoșe digitale cu viziuni și înțelegere a lumii de care ar fi rîs pînă și un măcelar din vremea lui Hegel, care era suficient de educat să poată citi marile tratate ale filosofului de la Jena. Ceea ce nu e cazul la oamenii peșterii informaționale.

Astfel, tot felul de indivizi care nici nu știu pe ce lume trăiesc, inculți, dar mîndri de aparatele lor electronice și de punerea în dominație a omului prin algoritmii matematici, nu ar fi reușit nimic dacă nivelul învățămîntului din SUA și din vestul Europei nu ar fi fost adus, intenționat, la un nivel rizibil, cîtă vreme în Europa estică, școala clasică, dar și experiența nefastă a comunismului, a format oameni și caractere mult mai puternice, infinit mai cultivate și mai greu de îndoctrinat cu diversele forme ale postadevărului neomarxist și progresist.

Este șocant de văzut cum profanarea cadavrelor în ideea unui utilitarism gol de sens cum este producerea de îngrășămînt este acceptată ca *lege*(vezi statul american New York) de mari mase de populații, cîtă vreme este știut că aglutinarea marilor culturi și civilizații umane, încă din *illo tempore*, s-a bazat în exclusivitate pe cultul morții, al străbunului devenit zeu al casei, iar apoi al străbunului comun. Ce se urmărește cu acest fapt? Nimic altceva decît inocularea ideii că omul este un simplu animal, asemănător cîinelui, dar mai puțin important și valoros. Barbarii digitali nu se dau în lături nici de la această atitudine dementă.

Stiința și *imaginativul poietic rațional științific* nu au gîndit niciodată asemenea aberații pe care le pot gîndi oamenii-trotinetă. Știința a mai păstrat umanitatea omului și a respectat latura lui divină care este legată de spirit. Nu a existat un om de știință autentic care să gîndească în termenii eschatologici în care gîndesc oamenii peșterii digitale. Demenți ca Malthus și alți cîțiva au mai existat, dar nu i-a luat nimeni în serios. Însă nu mi-a fost niciodată dat să văd atîta minciună, lipsă de caracter, prostie și voință de dominație ascunsă în spatele așa-ziselor „cercetări și studii științifice" care numai științifice nu sunt, ci manipulare ideologică pură.

În acest sens, reafirmarea metafizicii nu poate avea loc decît într-o regîndire a paradigmei educaționale. Vreau să mi se spună ce beneficiu important și care nu este malign sau care nu duce spre aneantizarea lumii și a ființării umane a creat barbarismul digital. Îmi amintesc trecutul apropiat în care marea Inteligență artificială(care este încă la un nivel rizibil și ține de wishful thinking) nu a fost în stare să găsească o substanță care să anihileze o proteină simplă, precum virusul Covid 19. Camerele de luat vederi, laserele, algoritmii, monedele digitale pot avea și au un efect distructiv în războaie și în anihilarea eului și a creației intelectuale, în crearea unei lumi concentraționare universale, programate, controlate și, la nevoie, la distrugerea celei mai mari creații existente: omul.

De aceea, reafirmarea metafizicii este necesară. Este necesar ca prin sisteme juridice extrem de clare și dure această dominație malignă a tehnicii planetare să fie stopată. Metafizica este gîndire integratoare și filosofarea genuină este posibilitatea gîndirii salvatoare, cuprinzătoare și dătătoare de sens. Să vedem însă ce poate să însemne acest lucru.

***

Physis a fost înțeles de grecii vechi drept natură, acesta a fost sensul de suprafață al acestui concept, iar cei care l-au urmat pe Aristotel au considerat metafizica drept ceea ce trece de natură, de sensul fizicalist al lui *physis.* Aceasta este interpretarea simplă, dar și falsă a termenului în discuție. Vorbim de metafizică în sensul originar și pe care l-au practicat „stăpînitorii de adevăr", adică *cei șapte înțelepți* și apoi cei pe care istoria i-a numit greșit *physiologi*, adică oameni care se ocupau cu cercetarea naturii, și acum ne referim la preplatonici. Filosofarea sau metafizica este tot atît cît gîndirea întregului, adică ceea ce s-a făcut în gîndire înainte de „felierea" ei în fizică, etică, logică, psihologie sau es-

tetică. Odată cu „felierea" ei și decăderea la nivel de disciplină a filosofiei, metafizica își pierde sensul de *gîndire a întregului* ca descoperire a adevărului(*aletheia*).

Physis în sensul gîndirii metafizice și a metafizicii ca filosofare are sensul de dominație, însă dominație a omului asupra existenței, mai precis asupra esenței acesteia pe care grecii o numeau *ousia*. Acest tip de dominație a lumii are sensul constructiv al dominației prin înțelegere, raportare la... și asumare a lumii. Omul se raportează la lume pentru a o domina și înțelege în folosul său și o asumă ca atare. Acesta este sensul metafizicii, de dominare a întregului pentru folosul individului și, implicit, al societății. Acesta nu este un sens al gîndirii dominate de ideea de colectivitate și de dominație a acesteia, în sensul utilului și funcționării dar și al extincției mathusiene ca și în barbarismul digital. Aici *physis* este privit în sensul de ființare și de esență a ei(*ousia*). Astfel, metafizica fiind dominarea ființării și a esenței ei este și știința universală, știința care nu se divide și privește lumea în esențialitatea și în întregul ei. Acesta este rolul filosofării autentice și nu al filosofiei ca sistematică, dogmatică și învățătură despre înțelepciune. Ca filosofare autentică, metafizica se raportează la interogarea ființei care are drept corespondent *physis*-ul privit ca adevăr și esență a ființării. În sensul pe care tocmai îl arătam, metafizica nu poate fi înțeleasă ca disciplină a filosofiei, deși se predă ca atare. Ea este mai degrabă scoatere a *physis*-ului din ascunderea fenomenului ca element al corelației cu *logos-ul* și prin aceasta cu înțelepciunea și capacitatea omului de a trăi ca *sophos*(înțelept). Această modalitate de a fi solicită efortul suprem de a devoala *physisul* ca *ousia* și *aletheia*. Această înțelegere a metafizicii duce la perplexitate, adică la acea atitudine de uimire a omului în fața existenței. Este o atitudine în care omul începe să-și folosească *imaginativul poietic rațional aprioric*

pentru a re-crea lumea și a o resintetiza la nivelul subiectivității, de a o regîndi și revaloriza.

Acesta este sensul pe care și știința autentică, în măsura în care îi permite metodologia, îl dezvoltă și îl pune la dispoziție în cîmpul cercetării. Aceste două abordări ale ființei, cele ale metafizicii, care nu este disciplină istorică a filosofiei, și a științei ca și cercetare fundamentală, țin de aspectul constructiv și al dominației benigne a locuirii omului pe acest pămînt.

Barbaria digitală care provine din peștera informatică și vrea să „reseteze" lumea nu poate veni decît dintr-o uriașă dereglare a aparatului intelectiv și afectiv, de la deformarea gravă a perceperii lumii dată de virtualism și de la tîmpenia pe care statele eșuate (culmea este vorba despre cele dezvoltate, iar eșuarea lor este una morală și culturală) au permis-o: îmbogățirea fără limită a barbarilor digitali, afundarea lor în delirul dominației și al viziunilor extincției umane absolute și încercarea de a impune viziunea lor la nivel global și care, îi asigur, va eșua din motive ce țin de incapacitatea tehnico-energetică și de ideologiile aberante pe care le propagă la nivel ontologic, cultural, juridic și ideologic.

Toate aberațiile propuse de acești monștri digitali își arată deja, înainte de a se structura, eșecul lamentabil: cryptomonedele, blockchain-urile, vehiculele electrice infinit mai poluante decît cele clasice, monedele digitale, utopiile sociale și, nu în cele din urmă, încercările de a înlocui oamenii cu roboți în domeniul juridic și nu numai (o tîmpenie care e de rîs daca nu ar fi de plîns și o imposibilitate vădită pentru orice cunoscător al dreptului), lipsa energiei pe care nu o vor putea înlocui la cerințele actuale cu halucinațiile verzi vor marca sfîrșitul acestei alte utopii sociale precum cea a lui Thomas Morus. Comparația pe care o facem e mai mult decît legitimă.

VII.

Capacitatea imaginativă apriorică și imaginativul poietic rațional aprioric ca *arhé* al filosofiei și științei

Astfel, pentru a lămuri mai bine lucrurile, vom afirma că prima problemă și sarcină a metafizicii este aceea de a pune întrebarea. Este și motivul pentru care Blaga spunea că filosofia este o știință pentru copii. Dar pentru a pune întrebarea, avem nevoie de un alt element: mirarea, pe care grecii o denumeau prin termenul *thaumazein.* În *Metafizica*, Aristotel spune: „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze, au fost mînați de mirare (*thaumazein*) "[97]. Cînd începe să filosofeze, omul se află cuprins de mirare în fața miracolului existenței, începînd să se întrebe și să-și dea răspunsuri. *Thaumazein,* ca verb, are sensul de „a te mira", de „a privi cu uimire", dar și sensul de „lucru ieșit din comun", de miracol. În *Antigona*, Sofocle spunea: „există multe lucruri minunate, dar nici unul nu-i mai minunat decît omul".

Atunci cînd Platon și Aristotel vorbesc despre începuturi, bunăoară despre începuturile filosofiei, folosesc termenul de *arhé*. Thales, primul filosof grec – vom vedea mai încolo cît este filosofie și cît este poezie la milesian – spunea că *arhé-ul* tuturor lucrurilor este apa. La fel, pentru Anaximandru, *arhé-ul* tuturor lucrurilor era *ne-definitul*, *apeiron,* care, ca substanță, era începutul și sfîrșitul tuturor lucrurilor care se nășteau și piereau din și în el, în funcție de necesitate. Anaximenes, un alt milesian, ne spune că *arhé-ul* este unul și infinit, însă determinat prin aer.

97 Aristotel, *Metafizica*, I, A, 2, 982 b., Ed. Academiei, 1963, Buc.

Termenul de *arhé*, impus gîndirii grecești de milesieni – deși vom vedea că este mult mai vechi – se constituie într-unul dintre cele mai importante „descoperiri" conceptuale ale întregii filosofii care „începe prin a descoperi începutul". Cel ce va aduce la claritate aceste idei va fi Aristotel, în *Metafizica*[98], unde declară că a găsit șase sensuri ale conceptului de *arhé*:

1. „Principiul – *arhé* – se numește mai întîi punctul de la care, un lucru, începe mișcarea. Așa, de pildă, locul unde, la un capăt, se găsește un punct de plecare din partea aceasta, iar la capătul opus se găsește celălalt punct de plecare.

2. Se numește principiu acel ceva de la care pornind un lucru este săvîrșit cît mai potrivit scopului său, cum este de exemplu la învățătură, unde uneori nu se începe cu primele elemente și cu ceea ce ar veni la începutul materiei respective, ci de acolo de unde învățătura se poate căpăta cît mai lesne cu putință.

3. În al treilea rînd, se numește principiu acea primă parte inerentă din care ia naștere un lucru, cum este carena la corabie și temelia la casă. La viețuitoare, unii (Empedocle și Democrit) atribuie acest rol inimii, alții (Alcmeon din Crotona și Platon) creierului, iar alții, altui organ.

4. În al patrulea sens, se numește principiu – *arhé* – și ceea ce, fără să fie o parte integrantă din lucru în chestiune, joacă primul rol la nașterea lui și, totodată, acel ceva de la care, potrivit firii lucrului, a început mai întîi mișcarea și schimbarea, cum este cazul de pildă cu copilul ce ia naștere din tatăl și mama sa, sau cu cearta ce se stîmește dintr-o insultă.

5. Principiu se numește acela potrivit intenției căruia se produce o mișcare sau o schimbare. Rolul de principiu în acest sens îl joacă autoritățile dintr-un stat: domniile, regalitatea și tiraniile,

98 Aristotel, *Metafizica*, V, D, I, 1031 a.

iar pe de altă parte artele, iar printre acestea mai ales acelea care au un rol conducător față de celelalte.

6. În sfîrșit, în al șaselea sens, se numește principiu al unui lucru acel ceva care ne dă, în primul rînd, putința cunoașterii acelui lucru, cum este cazul cu premisele demonstrațiilor."

La Homer, în *Iliada*[99], descoperim aserțiunea *neikeos arhé* cu sensul de *originea conflictului,* expresie care apare și la Pindar în *Olympicele*[100]. Termenul mai apare și la: Tucidide, Isokrate, Eschines, Platon, ca să numim aici doar cîțiva.

Arhé sau *archê* – așa cum este transliterat de Bailly – pe lîngă sensul lui de *început* mai are sensul de putere. El – *arhé-ul* – dă începutul lucrurilor și le domină prin puterea lui.

Aristotel numește principiile ca fiind ceva nedemonstrabil. În *Analiticile secunde*[101], el spune: „Dintre principiile utilizate în științele demonstrative unele sunt proprii fiecărei științe, iar altele sunt comune, dar comune numai în sensul de analoage, fiind utilizate întrucît cad în genul ce constituie domeniul științei respective". Concluzia necesară este că nu există știință sau orice alt tip de cunoaștere fără principii prime, fară *archai*.

Aceste principii prime se raportează, kantian vorbind, la intuițiile sensibile care, la rîndul lor, provin din *capacitatea imaginativă aprioric*ă, altfel ar fi absurd să ne imaginăm percepții diferite ale acestor intuiții sensibile în funcție de *imaginativul poietic rațional aprioric* specific al diferitelor popoare, fapt pe care l-am arătat, pe larg, în altă parte (vede, M. Arman, *Eseu asupra structurii imaginativului uman*, Tribuna, Cluj-Napoca, 2020). Însă la Aristotel, dar și la Kant, această structură a intelectului

99 Homer, *Iliada*, XXII, v.16, Buc., 1979.

100 Pindar, *Op.cit.*, 7, 20.

101 Aristotel, *Analiticile secunde*, I, 10, 76 a; n, 9, 93 b.

care își are originea cea mai originară în *imaginativul poietic rațional aprioric* nu putea fi încă gîndită.

Astfel că, revenind la Stagirit, survine, logic, următoarea întrebare: care este principiul, *arhéul* cunoașterii?

În *De anima*[102], Aristotel numește facultatea care face posibilă cunoașterea *nous*, adică intelect – „numesc intelect facultatea prin care omul gîndește și concepe". A apărut apoi un nou termen al ecuației, sufletul, care în grecește este denumit *psyché*. (Pentru o mai bună înțelegere a acestui termen în gîndirea greacă a se vedea cartea clasică a lui Erwin Rodhe, *Psyché*). Aristotel definește acest *psyché* astfel: „Sufletul este *entelecheia* primă a unui corp natural care posedă viața ca potență". Deducem de aici două aspecte fundamentale ale gîndirii lui Aristotel: cel de *act* și cel de *potență.* Explicația acestora o găsim tot la Stagirit și este extrasă din cuvîntul *entelecheia,* cum am arătat. Ceea ce am încercat să demonstrăm pînă acum devine din ce în ce mai limpede. De vreme ce *nous-ul* este principiul cunoașterii, el este *arhé,* deci exprimă, așa cum încercam să sugerăm, putere. *Nous-ul* este în concepția filosofică grecească o forță ce ține de *psyché*, adică de suflet, putere pe care noi o vom traduce prin *intelect.*

Sensul lui *nous* ca *arhé* vine încă de la Homer, din *Iliada* și *Odyssea,* unde găsim termenii de *nous*, *noein*, sau chiar expresia *noon noein* care înseamnă *a gîndi gîndul*, *gîndirea*[103]. Aristotel numește acest *nous* pur – în sensul de necompus – *primul motor*[104]. În *De anima*, Stagiritul afirmă: „De aceea, pe de o parte există intelectul pasiv, capabil să devină toate lucrurile, pe de altă parte, intelectul activ, capabil de a le produce pe toate, asemănător unei *stări ca lumina*; căci, într-un anumit fel, lumina face și ea să trea-

102 Aristotel, *Op. cit.*, III, 4, 429 a.

103 Homer, *Iliada*, IX, 104, trad. rom. G. Murnu.

104 Aristotel, *Fizica*, VIII, 9, 265 b.

că culorile din potență în act... Acest intelect este separat, fără amestec și neafectabil, fiind act prin esență... Dar numai cînd a fost separat, este ceea ce este el propriu, și numai atunci este *nemuritor și etern.*"[105]

În schimb, intelectul pasiv – *nous pathetikos* – este legat de existența fizică a individului. Aristotel, în *De anima*[106], îl descrie ca fiind afectat de impresiile primite care, la rîndul lor, formează memoria. Astfel, din amintirile aceluiași obiect se naște experiența. În acest fel se formează ideile abstracte, care își au sălașul în intelectul pasiv. La rîndul lor, ideile abstracte sunt extrase din experiență și printr-un procedeu *inductiv* devin elemente ale demonstrației și științei. Presupunînd prin natura ei principii sau forme universale, știința nu se poate constitui, adică nu poate ajunge la inteligibilitate, decît prin intermediul intelectului activ, care procură intelectului pasiv aceste forme. Așadar, intelectul pasiv nu poate gîndi decît formele materiale, pe cînd cel activ gîndește formele general-universale. *Aceasta este ideea pe care s-a construit și dezvoltat întreaga știință și filosofie occidentală, și nu pe ideea platoniciană a anamnesisului care se situa la nivelul transcendentalului pur*. Acest fapt nu este pretabil decît la constatare și niciodată o judecată de valoare nu va fi posibilă asupra lui. Istoria spiritului nu poate fi modificată decît în gîndirea naivă, lipsită de cultură și valoare, a creatorilor lumilor și adevărurilor superpozabile, a progresismelor și a celor care gîndesc în termenii virtualității și, implicit, ai metaversurilor și ai celor care se închină lor.

Or, tocmai acesta este și motivul pentru care, odată cu Aristotel, filosofia greacă și apoi cea europeană, începînd cu

105 Aristotel, *Op. cit.*, 111, 5, 430 a.

106 Cfr. Aristotel, *De anima*, cartea a II-a și aIII-a. Vidi și interpretările lui Anton Dumitriu, *Aletheia*, passim.

Thomas din Aquino, *își ratează* sensul esențial de gîndire care gîndește gîndirea și se concentrează pe exterior, adică pe natură. Din acel moment, filosofia devine o *transcendens*. Ceea ce va remedia, într-o oarecare măsură, această problemă este pleiada idealiștilor germani care își au originea în Reformă.

În *Introducere în filosofie*[107], David Armeanul ne spune că primul care a afirmat despre înțelepciune că ar fi cunoașterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt a fost Pythagora. Iar dacă *sophia* – înțelepciunea – este cunoașterea ființei, atunci *philo-sophia* nu este altceva decît năzuința de a înțelege ființa, spune el. Desigur, problema era de maximă actualitate la acea vreme și a marcat dezvoltarea ulterioară a filosofiei în sensul aristotelismului drept cunoaștere a „realității" prin intermediul intelectului.

Întrebarea care se pune este dacă ființarea disponibilă are atributul realității în lipsa subiectului cunoscător și dacă realitatea este, adică are ființă, în lipsa acestuia. Răspunsul nu poate fi decît negativ. Studiul realității nu se poate obiectiva nici măcar în fizica contemporană, iar științele nu pot cunoaște dincolo de capacitatea imaginativă poetică rațională aprioric a subiectului cunoscător.

Oricît am dori și oricît ne-am strădui, în lipsa unei structuri de tip *imaginativ poietic rațional aprioric și capacitate imaginativă aprioric*, nu vom putea recunoaște sau măsura o stare a materiei la un anumit T1 cît timp nu avem dinainte structurată la nivelul *imaginativului poietic rațional aprioric* posibilitatea realității pe care nu am mai văzut-o. Aceasta este și explicația pentru care știința modernă, fizica, astrofizica, biochimia etc. sunt încă niște sisteme deschise și pe care, probabil, mintea omului nu le va închide niciodată, acesta fiind și sensul dezvoltării realității în sînul *capacității imaginative poietice raționale apriorice* care creează lumea *ca posibilitate* și o validează apoi sau o respinge în

107 Cfr. David Armeanul, *Op. cit.*, cap, XV, p, 59, Ed. Academiei, 1977.

funcție de capacitatea de a se valida a acelei lumi. Acest fapt ține de transcendentalitate, și nu de transcendență, de capacitatea creatoare a *subiectului,* și nu de observație și *obiectualitate*. Acesta este și motivul pentru care filosofia greacă, la un moment de răspîntie, a preluat sistemul aristotelic în dauna celui platonic și a imprimat cunoașterea de tip științific în arealul *imaginativului poietic rațional aprioric* de tip european.

VIII.

Existență și neexistență – de la gîndirea elină la filosofia europeană

În *Metafizica*, Aristotel spune: „existența ca ceva adevărat prin opoziție cu neexistența, considerată ca egală cu falsul"[108]. Vedem aici pusă ideea de neexistență și fals în opoziție cu cea de existență și adevăr. Vom lămuri, în cele ce urmează, cum priveau grecii conceptul de neexistență.

Principiul fundamental care a dominat gîndirea școlii ioniene a fost, după J. Burnet, acela că: *„nimic nu se naște din nimic și nimic nu se reduce la nimic"*. La fel, cele două teze fundamentale ale eleaților afirmau: *„Existența există iar neexistența nu există și Totul este unul"*. Atunci cînd discută despre sofiști, Platon spune că aceștia se situează la nivelul neexistenței, idee preluată de Aristotel în *Metafizica*, unde afirmă că: „Discuțiile sofiștilor se învîrtesc, în fond, aproape exclusiv în jurul accidentelor, de unde reiese în mod evident că acestea sunt, după felul lor, ceva înrudit cu neexistența"[109].

Vom încerca să luăm în discuție neantul ca opus existenței pentru a ajunge la o anume clarificare a ce este ființarea, existența.

Vom începe această analiză cu categoriile. Prima lor funcție este aceea de a determina modalitățile predicației, verbul folosit de Aristotel fiind *hyparxein,* a fi, a aparține, cu sens de atribuire, ceea ce a determinat pe scolastici să-l traducă prin *praedicamentum.* Un lucru poate să aibă un predicat, dar poată să nici nu-l aibă, negația fiind posibilă numai în acest domeniu, prin urmare, numai o atribuire putînd fi negată. Așa cum afirmă Pierre Aubenque[110],

108 Aristotel, *Op. cit.*, VI E, 2, 1026 b.

109 Aristotel, *Op.cit.*, VI, E, 2, 1026 b.

110 *Op. cit.* p.156.

to on, existența, ființarea, nu este o categorie, negația ei nu dă decît expresii verbale. După el, pentru Aristotel nu există decît negația în propoziție, iar propoziția, chiar negativă, nu se referă la neexistență, ci la existență. Neexistența, dacă ar avea statul ontologic, ar aparține existenței. Aristotel, în *Peri Hermeneia*, făcînd o analiză logică a negației a stabilit cînd o negație reprezintă ceva și cînd nu reprezintă nimic: „Numele este un sunet vocal care posedă o anumită semnificație convențională... Non-om nu este un nume. Nu există, într-adevăr, nici un termen pentru o asemenea expresie, căci ea nu este nici vorbire, nici negație. Se poate admite că este numai un nume nedeterminat"[111]. Această concluzie a lui Aristotel, extinsă la orice negație, este eronată, deoarece în anumite cazuri negația unui nume poate fi o afirmație. Spre exemplu, dacă spun despre un animal că nu este rațional este sigur că el este irațional, deci negația are un rezultat univoc și pozitiv. Acest lucru este valabil și în raport cu existența, cu atît mai mult cu cît atunci cînd spunem nonexistență, neant, nu avem nici măcar un nume nedefinit, deoarece existența nu poate fi negată, nefiind un predicat, adică o proprietate a cuiva. Acestei confuzii i s-a datorat și celebrul argument ontologic al lui Anselm, după care Dumnezeu fiind cea mai mare perfecțiune, el există, fiindcă altfel, perfecțiunea lui ar fi știrbită. Acest argument se găsește într-o formă mai restrînsă decît cea dezvoltată de Anselm în *Monologium*, la Augustin în *De vera religione* și la Boethius în *De consolatione philosophiae*. Greșeala logică în acest caz a fost că s-a luat existența ca o proprietate, cînd în realitate ea nu este o categorie și, prin urmare, nu este o proprietate, un predicat.

Problema a fost dezbătută variat de scolastici și a căpătat o soluție în școlile thomiste. Concluzia la care s-a ajuns este următoarea: *neexistența nu poate fi altul*. Thoma din Aquino, care ajunge la această concluzie, conchide că a asimila neantul cu *altul* înseamnă

111 Aristotel, *Peri hermeneia*, II, 16, a.

a nu distinge negația absolută de termenul nedeterminat, după el, această confuzie înseamnă o catastrofa metafizică. Thoma spune că neantul poate fi privit ca unul dintre termenii judecății, dar în sine el nu există. Ceea ce cade sub aprehensiune este existența, nu neexistența. Dar pentru om „a înțelege este a trăi și a fi". De aceea, omul își înțelege existența nu gîndind la cele ce nu există, la neant, ci raportîndu-se la existență.

Ideea de neexistență nu a existat la grecii antici. Vagile încercări ale lui Platon s-au lovit de criticile ulterioare însă necruțătoare ale lui Aristotel care, deși admitea alteritatea, nu era de acord că prin aceasta se poate concepe un ceva opus existenței.

Neantul capătă o determinare existențială de sine stătătoare doar la Hegel. El consideră ființa ca pe o proprietate și tot ca o proprietate negația ei, prin contradicția lor născîndu-se neantul. În al doilea rînd, el are intenția de a găsi o origine a ființei arătînd din ce provine. Răspunsul este uluitor: *ex nihilo,* din nimic[112]. Tot de la aceeași idee va porni și Heidegger în *Ce este metafizica?*, lucrare apărută și în limba română, acesta se întreabă: De ce există mai curînd ființa decît neființa? Răspunsul este următorul: „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprungliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es seindes ist – und nicht Nichts – în luminoasa noapte a neantului angoasei se ivește deschiderea originară a ființării ca atare: ea este ființarea ca atare-nu neantul."[113] Heidegger conchide că vechea formulă, *ex nihilo nihil fit*, conține o alta *ex nihilo omne ens qua ens fit-ființa ca ființă a apărut din neant. Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*-ființa genuină și neantul genuin sunt același lucru. Această ultimă idee a fost preluată de Heidegger de la Hegel, însă soluția lor nu este acceptabilă.

---

112 W. Hegel, *Știința logicii*, Cartea I, *Doctrina despre ființă*, trad. D.D. Roșca, București, 1966.

113 M. Heidegger, *Ce este metafizica?* în *Repere pe drumul gîndirii*, Ed. Politică, 1988.

Pe același fundament al demonstrației se înscrie și Sartre care, în *L'etre et le Neant*, spune că „Sensul ființei existentului, într-atît cît el se dezvăluie conștiinței, este fenomenul de a fi... Ființa nu este creată, ci există în sine, ea nu este nici activitate nici pasivitate, ea este plină pozitivitate și nu cunoaște alteritatea... Ființa-în-sine nu poate fi nici derivată din posibil nici redusă la necesar."[114] Contrar lui Hegel, el afirmă că *ființa există și neantul nu există.*

După Sartre, neantul își ia ființa Iui de la ființă și nu invers. După cum spune el *„le neant hante l'etre"*, adică neantul bîntuie ființa, ceea ce este o simplă metaforă fără un sens filosofic determinat.

Ideea de neant ca negație logică a suscitat numeroase critici. Bergson, Kant, Wittgenstein, Hartmann sau Chr. Sigwart au arătat că judecata negativă nu poate fi pusă pe picior de egalitate cu judecata pozitivă, deoarece, în general, negativul nu are o semnificație în sine, ci numai una relativă și subordonată pozitivului (Hartmann).

Aristotel, în *Metafizica*, încercînd o definiție a filosofiei, spunea că aceasta este „Știința teoretică a primelor principii și cauze-*episteme ton proton archon kai aition theoretiké.*"[115] În *Was ist das – die Philosophie*, Heidegger analizînd cuvîntul *episteme,* care în mod normal se traduce prin *știință*, spune că acest termen nu acoperă ceea ce se înțelege în mod normal prin știință și nici măcar ceea ce, în sens filosofic, înțelegeau un Schelling, Hegel sau Fichte. „Cuvîntul *episteme* derivă din participiul *epistantenos*. Astfel se numește omul în măsura în care este competent și expert, în sensul de *acela căruia îi revine să,* el însuși aparținînd *la*. Filosofia este *episteme tis,* un oarecare mod de apartenență, *theoretike*, care este capabil de *theorein*, adică capabil de a-și îndrepta privirea către ceva și... de a-l prinde în

114 J. P. Sartre, *Op. cit.*, Paris, Gallimard, pp. 29-51, 1980.

115 Aristotel, *Op. cit.*, I A, 2, 982 b.

raza vederii și de a-l menține în vedere. Filosofia este în felul acesta *episteme theoretiké*."[116]

Am remarcat, din analiza lui Heidegger, că termenul *episteme*, tradus prin *știință,* nu redă în mod plenar sensul pe care îl aveau în vedere filosofii greci. Cu toate acestea, analiza noastră se va axa pe celălalt termen-*theoretike*. Filosoful german a explicat acest cuvînt pornind de la *vedere,* de la cuvintele *theoria* și *theorein*.

Dacă Aristotel ar fi vrut să arate că filosofia este *theoria* numai în sensul că aceasta nu este o știință practică sau poietică, atunci el nu avea nevoie să spună *episteme theoretike,* deoarece prin însăși natura ei filosofia este o știință teoretică. Alăturînd cele două noțiuni, Stagiritul vrea să evidențieze faptul că în acest caz este vorba de o știință specială ce are ca prim fundament al ei *contemplația,* adică pe acel ceva al intelectului unde el însuși este cunoașterea, în care *a ști* este *a fi* ca diferit de *a spune.* Intelectul este dincolo de rațiune și cuvînt, ne spune Aristotel, reluînd o idee a lui Platon. Astfel, ne putem explica de ce grecii arată că scopul oricărei filosofii este a răspunde la întrebarea *ti to on*. Că ei nu au reușit niciodată să răspundă la această întrebare, este cu totul altceva. Problema trebuia să fie pusă.

116 M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 30.

IX.

Capacitatea imaginativă poietică apriorică ca unitate sintetică a apercepției

În *Critica rațiunii pure*, Kant arată că diversitatea nesfîrșită a reprezentărilor poate fi cuprinsă într-o intuiție sensibilă fiind astfel o pură reprezentare apriorică, dar o consideră ca fiind contraproductivă atîta vreme cît ea nu se aplică empiricului, adică lumii obiectuale care este adusă la unitatea sintezei apercepției tocmai prin posibilitatea ei de a aduce obiectul în reprezentare și a-i putea conferi intelectului tocmai această putere de sinteză și de aducere a diversității reprezentărilor la unitate. Cînd se referă la unitatea reprezentărilor, Kant are în vedere obiectul ca și constituent al realității. El nu face deloc trimitere la *posibilitate,* ca act al sintezei obiectului, al realității și, în cele din urmă, al lumii ca unitate a reprezentării date de *capacitatea imaginativă poietică apriorică.*

Deși nu neagă explicit această posibilitate, el o consideră ca fiind doar posibilă, ratînd astfel analiza posibilității înțelegerii lumii în devenirea ei, care este o înțelegere a *posibilității existenței* unei lumi dată de *capacitatea imaginativă poietică apriorică*, ca fundament al sintezei apercepției.

Astfel, tocmai ceea ce neagă Kant, adică cîmpul unor intuiții *in generis*, face obiectul cercetării de față, atîta timp cît lumea, ca percepere subiectivă a unor experiențe posibile date de *capacitatea imaginativă poietică apriorică*, ca loc al sintezei apercepției și care are la bază ideea că *eu gîndesc*, adică eu sunt depozitarul tuturor reprezentărilor mele asupra lumii, se conține în *capacitatea imaginativă poietică apriorică*, care nu are neapărat un conținut legat numai de experiență, ci și de posibilitatea de a crea lumi *imaginative poietice raționale* din sine însăși. În lipsa acestei posibilități,

intelectul nu ar fi decît depozitarul unor reprezentări ale intuițiilor sensibile care ar supune aceste reprezentări judecății, numai că în acest fel este scoasă din ecuație tocmai posibilitatea de a crea *lumi imaginative poietice raționale posibile*, așa cum este astăzi lumea pe care a proiectat-o știința și tehnica, într-o remodelare a lumii și a exilării ei în cel mai pur virtualism.

Capacitatea imaginativă poietică apriorică este depozitara acestor lumi, iar *imaginativul poietic aprioric rațional* este elementul *agens* al acestei capacități care aduce lumea la existență, o diversifică și creează reprezentări noi, care sunt fundamentele poiezei unor noi realități și ale unor noi lumi.

Desigur, la o lectură atentă a *Criticii rațiunii pure*, observăm că Immanuel Kant nici măcar nu se apleacă asupra analizei unei lumi posibile care să poată la un moment dat să substituie lumea, așa cum a fost ea reprezentată milenii de-a rîndul, iar această capacitate de creație rațională posibilă o lasă la îndemîna imaginației care nu ar putea forma un concept logic a priori, lucru pe care devenirea fenomenului cunoașterii l-a arătat a fi fals. Toată tehnologia timpurilor moderne, de la cea mai simplă pînă la complexitatea algoritmilor matematici care fac posibilă lumea *imaginativului poietic informațional* (care este adevărat că nu are nimic în comun cu imaginația), nu intră în înțelegerea construcției logice a schemei cunoașterii raționale la Kant.

Ceea ce este de negat în concepția acestuia, conform căreia nu există concepte pure apriorice care să nu conțină ceva empiric, întrucît acestea ar trebui să fie exclusiv rodul unor condiții apriorice deci al unei *posibilități pure*, care nu ar duce la cunoașterea realității, este complet fals întrucît realitatea este doar realitatea mea și *realitatea posibilității mele imaginative poietice raționale* care, în anumite condiții, se transformă în realitatea cea mai pură, întrucît conținutul ei trece de la posibilitate rațională la act, la obiect și,

de aici, la o sinteză aperceptivă care duce la „legarea" unei lumi care astfel își face loc în existență. Ideea kantiană, după care lumea este un loc în care schimbările care survin nu pot modifica cîmpul cunoașterii este eronată, atîta timp cît în devenirea lumii și a fenomenului și-au făcut loc *realități imaginativ-poietice raționale apriorice* care au dus la construcția unei lumi paralele lumii, așa cum am perceput-o dintotdeauna, fără a avea un reazăm în lumea empirică. Sensul creației este inversat, iar posibilitatea creației nu este o *specula* a existenței ici-colo disponibile, ci o creație *ex nihilo*, chiar dacă mii de ani de filosofie au afirmat contrariul.

Prin urmare, după Kant, în măsura în care dorim să știm cum devin posibile conceptele apriorice pure ale intelectului, va trebui să cercetăm apriorismele de care depind posibilitățile experienței și care sunt fundamentele sale, chiar dacă, spune el, am putea să facem abstracție de empiricul fenomenelor. Rezolvarea problemei stă în acest negativ fotografic al *capacității imaginative poietice raționale*, care prin intermediul subiectivității are posibilitatea *per se* de a crea o sinteză a reprezentărilor și o legare a lor prin intermediul judecăților ca forme ale sintezei primare, judecăți care se leagă într-o sinteză aperceptivă a lumilor posibile raționale prin elementul *agens* care este *imaginativul poietic rațional aprioric* și care creează lumile reale care, ca și în cazul contemporaneității, sunt lumi virtuale sau nu. Aceste lumi, prin utilitatea, disponibilitatea, capacitatea de a genera valoare, de a produce și de a ființa prin sine, capătă o ființă a ființării sale disponibile proprii, care are ca fundament voința de putere conținută în însăși esența tehnologiilor informației.

Prin urmare, afirmația lui Kant: „Dacă vrem deci să știm cum sunt posibile concepte pure ale intelectului, trebuie să cercetăm care sînt condițiile apriori de care depinde posibilitatea experienței și care stau la baza ei, chiar dacă facem abstracție de tot

empiricul fenomenelor. Un concept care exprimă, general și suficient, această condiție formală și obiectivă a experienței s-ar numi concept pur al intelectului. Dacă am concepte pure ale intelectului, pot gîndi desigur și obiecte, care sunt poate imposibile, poate posibile în sine, dar nu pot fi date în nici o experiență, întrucît în legarea acestor concepte poate fi omis ceva care să aparțină necesar condiției unei experiențe posibile (ca în conceptul de spirit) sau că concepte pure ale intelectului pot fi extinse mai departe decît poate cuprinde experiența (ca în conceptul de Dumnezeu). Dar dacă *elementele* tuturor cunoștințelor apriori, chiar ale ficțiunilor arbitrare și absurde, nu pot fi împrumutate, ce-i drept, de la experiență (căci altfel ele nu ar fi cunoștințe apriori) ele trebuie să conțină totdeauna condițiile pure apriori ale unei experiențe posibile și ale unui obiect al acesteia, căci astfel nu numai că prin ele nu ar putea fi absolut nimic gîndit, ci ele nici măcar nu s-ar putea naște fără date în gîndire" (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 129, București, 1969) este eronată atîta vreme cît ramuri întregi ale științei și, mai ales, ale tehnologiei sunt fundamentate în algoritmii matematici care nu sunt un dat al experienței, dar pot genera realitate, ba mai mult, pot genera lumi virtuale, dar și *empirice*.

Prin urmare, ideea kantiană care stă la baza dezvoltărilor din *Critica rațiunii pure*, conform căreia logica în ansamblul ei luată ca schelet al întemeierii intelectului nu este un element suficient. Și asta atîta timp cît se pierde din vedere dimensiunea și puterea intelectului de a crea pe fundamentul *capacității imaginative poietice aprioric* lumi cu conținut, lumi care, în dauna unei reprezentări schematice, au reușit să se ridice la existență din însăși conceptul pur, ceea ce pentru Kant părea o imposibilitate.

O definiție a *capacității imaginative poietice aprioric* și a caracteristicilor specifice sintezei aprehensiunii constituie o rețea de

raporturi în care co-există percepții, trăiri, reprezentări, judecăți, concepte, raționamente care, într-o anumită combinație și numai prin intermediul elementului *agens* care este *imaginativul poietic rațional aprioric*, pot construi lumi specifice raționale. Aceste lumi nu sunt doar concepte pure și abstracțiuni, ci reprezintă deja o realitate generală care tinde să substituie realitatea obiectivă, dacă așa ceva există cu adevărat sau doar subzistă, fapt ce pare mult mai plauzibil. Ceea ce este specific *capacității imaginative poietice raționale* este că în fenomenul sintezei apercepției este capabilă să pro-ducă relații care să constituie lumi factuale.

Pe de altă parte, *capacitatea imaginativă poietică apriorică* este asistată în procesul cunoașterii de către *imaginativul poietic rațional aprioric* care produce, la rîndul lui, reprezentări, relații, judecăți, raționamente, valorizări primare prin intermediul subiectivității și care sunt aduse apoi la unitatea sintezei apercepției în *capacitatea imaginativă poietică apriorică*. Prin urmare, întreaga existență, posibilitățile lumii obiectuale, ființa ei, sunt aglutinate la nivelul sintezei apercepției apriorice ca facultate a *capacității poietice imaginative apriorice*. Numai așa se explică diferențele care survin în înțelegerea lumii, în valorizarea, percepția și raportarea ei la ființa care sunt eu și la posibilitatea, prin această gîndire diferențiată, existenței creației, a posibilității existenței *lumilor imaginative poietice raționale*. În aceasta constă lipsa sistemului kantian, respectiv lipsa lui de maleabilitate în ce privește posibilitatea reală de a crea lumi posibile raționale prin intermediul *capacității imaginative poietice raționale apriorice* și a agens-ului ei care este *imaginativul poietic rațional aprioric*. Este, pentru metafizicianul profund ancorat în realitatea clasică a filozofiei, aproape o imposibilitate de înțelegere, dar lumea virtuală a algoritmilor matematici îl pune în dificultate și îl forțează să admită această construcție dual a *imaginativului poietic uman* care cuprinde, de la intuițiile sensibile

pure, la judecăți, categorii, concepte și raționamente, întregul cîmp al cunoașterii. Ceea ce este de subliniat aici este lipsa modelului kantian în ce privește posibilitatea intelectului de a crea din sine lumi raționale care sunt, în același timp, și lumi reale, lumi cu conținut. Acest fapt contrazice crezul lui Kant după care nimic nu poate fi gîndit în afara fenomenului și în lipsa empiricului în general. Această eroare persistă în gîndirea occidentală încă din „zorii filosofiei grecești" și a rămas împietrită în proiecțiile lumilor metafizice pînă în gîndirea lui Heidegger.

Noi credem că gîndirea științifică și tehnică modernă a schimbat dramatic această paradigmă, inclusiv modelul kantian al sintezei apercepției, și a pus în vedere o nouă abordare care, departe de a fi doar analitică, este o abordare ce ține de *imaginativul poietic pur*, lucru pe care gîndirea clasică metafizică nu a putut să îl observe deoarece a rămas, așa cum spunea Heidegger, „încremenită în proiect" încă de la începuturile sale.

X.

Dominația prin mașinalizare-digitalizarea

„Mașina ca învățătoare. – Mașina, prin ea însăși, ne învață în ce fel se coagulează mulțimile de oameni, în acel tip de acțiuni în care fiecare n-are de făcut decît un singur lucru: el servește drept model al organizației de partid și al purtării războaielor. În schimb, ea nu ne învață în ce fel individul poate fi stăpîn al lui însuși: din cei mulți ea face o mașină și din fiecare ins izolat o unealtă în vederea unui singur scop. Efectul ei cel mai general e că ne învață folosul centralizării" (Fr. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa*, 1880).

Am deschis, în mai multe rînduri, discuția despre caracterul manipulatoriu și pervers care se află ascuns în chiar esența mașinismului care este produs de gîndirea calculatoare.

Heidegger, atunci cînd lansează dezbaterea asupra acestei gîndiri care tinde să substituie ființarea și să anihileze ființa, vorbește de malignitatea gîndirii calculatoare care stă în spatele esenței tehnicii. Problema pusă de Heidegger în mai multe rînduri lăsa auditoriul vremii în perplexitate cu atît mai mult cu cît tehnica eră văzută ca o genuină salvare a omului și umanității, mai ales în contextul nu demult apusului război. Heidegger părea că militează pentru un soi de gîndire retrogradă în care progresul umanității cu aspirațiile ei cosmice, realizate sau nu, erau profund negate, privite cu scepticism și respinse în și din perspectiva valorilor umane celor mai profunde.

Nu putea exista o asemenea abordare decît din interiorul gîndirii metafizice occidentale care, de la *Republica* lui Platon la Christ și Revoluțiile pentru libertățile individuale de la 1789 și 1848, făcea loc *Declarației universale a drepturilor omului* (1948) și filosofiei drepturilor individuale în dauna celor colective, respec-

tiv de la gîndirea statuată ferm în chiar interiorul *imaginativului poietic rațional european*, singurul format în sensul *eleutheriei* și al autodeterminării. Acest fapt este lesne explicabil prin sensul pe care timpul îl dobîndește în gîndirea europeană încă începînd cu primele aproximări preplatonice, spre deosebire de culturile altor continente care privesc timpul ca pe o succesiune de ere (China) sau ca pe un „blockchain" de evenimente în care nu mai există posibilitatea revizuirii (India). Prin urmare, diferențierea care se face în însuși interiorul *imaginativului poietic rațional aprioric* ține de specificitatea perceperii timpului care este elementul fondator al culturilor și civilizațiiilor. Astfel, cultura europeană, prin capacitatea de a jongla cu succesiunea timpului pe care îl privește ca pe un progres în continuă evaluare și reevaluare dezvoltă, pentru prima dată în istorie, *imaginativul poietic rațional aprioric de tip științific*, imaginativ care îi este propriu europeanului și numai lui.

Problema pe care o sesizează Nietzsche și apoi Heidegger este aceea că gîndirea rațională de tip științific al cărei prim și general fundament de cunoaștere constă în *metafizică* sub toate formele pe care aceasta le dezvoltă în istoria filosofiei cade, prin implementarea din ce în ce mai articulată și mai sistematică a tehnicii planetare avînd ca fundament gîndirea calculatoare, în exact ceea ce este opusul ființei și ființării de tip european, respectiv în colectivismul propice gîndirilor de tip asiatic cu care *gîndirea diferențiată* sau mai degrabă *gîndirea diferenței* (Heidegger) care aparține *imaginativului poietic rațional aprioric european* se află în pericol.

Heidegger pune pe seama gîndirii calculatoare întregul pericol care derivă din tehnică și mașinism, acest pericol mergînd pînă la dizolvarea esenței *gîndirii diferenței* de tip european.

Gîndirea calculatoare, prin însăși esența ei, care scoate în mod expres din ecuație individul, cu toate implicațiile pe care acest fapt le presupune, face posibilă o cucerire și înstăpînire asupra ființării

pe care o face vulnerabilă, o duce la disponibilitatea sa și la controlul prin forță. Esența ei cea mai esențială este voința de putere. Acest fapt implică suprimarea libertăților și a fundamentului spiritului și gîndirii europene așa cum apare ea încă în *Republica* lui Platon (*vede supra*). Gîndirea calculatoare are în esența ei această tendință malefică de suprimare a individului și de implementare a unei palete de „valori" pe care le poate modifica în voie, în funcție de interesele care o mișcă și de dorința de a duce ființarea încotro cere interesul celui care manipulează acest tip de gîndire. În zilele noastre ea se manifestă plenar în manipularea ființării de către „studii" pretins științifice, de către media fake-news și de către forța care stă în spatele rețelelor sociale, al ideologiilor progresiste, al monezilor virtuale de tip blockchain și al metaversurilor create în scopul înstăpînirii lumii virtuale și al valorilor ei, în dauna celei reale și al valorilor acesteia.

De la inventatorul său, Satoshi Nakamoto, *blockchain*-ul tinde să devină o unitate de timp-informație comercială, statistică, de tehnologie, psihologică, servicii publice, politice etc., care este una de tip „non-reversibil" și „non-fungibil", nereevaluabil, de sorginte orientală, asemănîndu-se oarecum atît cu mentalitatea de tip indian, cît și cu cea de tip chinez prin ambiția substituirii printr-o muncă titanică a ființării și a ființei ființării genuine cu algoritmii matematici criptografici ce se doresc a fi substituenți ai realității. În mintea tulburată a unor indivizi „vizionari" cu o cultură și o cunoaștere a istoriei spiritului care nu trece de genunchiul broaștei, acesta nu doar că poate fi viitorul omenirii, ci *trebuie* să fie, întrucît chiar omenirea, natura, pămîntul în ansamblul lui, nu este decît un imens joc video în care civilizații superioare joacă jocul(Elon Musk). Penibilitatea acestor idei nu poate fi comentată fără a te acoperi de ridicol și denotă o lipsă de cultură cît o „catedrală goală de spirit"(B. Fondane). În mintea acestor indivizi (mulți dintre ei

bolnavi cunoscuți și recunoscuți de sindromul Asperger) digitalizarea trebuie să fie primul motor al lumii, mașinismul și gîndirea calculatoare trebuie promovate, însă nici un studiu serios, nici o analiză sau metaanaliză a consecințelor acestei digitalizări și a folosirii lipsite de etică a inteligenței artificiale nu au fost făcute. În spate stă doar lăcomia și setea de putere specifice regimurilor colective de tip nazist și comunist. Nietzche și Heidegger au sesizat, în esență, această dezvoltare malignă a tehnicii planetare care își găsește astăzi expresia în „peștera informațională" și în construcția și exploatarea economică, socială, psihologică, juridică, culturală și de forță a metaversurilor.

Publicațiile care se ocupă asiduu cu studiul acestor universuri și lumi virtuale precum *Ledgere,* fodată în anul 2015, lansează studii de ingineriei socială și filosofică (?), studii psihologice, juridice, de „etică", economice etc. care încearcă să lanseze modele *imaginative* ale unei societăți digitalizate care este preocupată de absolut orice în afară de om, de individ. În esența acestei gîndiri calculatoare omul nu își găsește locul, ci doar controlul, norma, legarea de automatism și lipsa totală a afectivității, afectivitate care este forma esențială a cunoașterii(Kant, Heidegger) și în afara căreia intelectul uman ar fi unul de o precizie atomică(Kant), dar lipsit de suflet și viață(*sine mens sine anima*). Societatea care este propusă este o societate a funcționalității, utilității și a *Impersonalului* dominator, impersonal care se impune în „viața" juridică, socială, economică (contracte, codexuri, legi speciale, principii de drept) care se aplică automat și cu caracter general, dar care sunt lipsite de esența dreptății ce izvorăște din actele de viață și de specificitatea lor, în însăși valoarea care structurează ființa ființării și care este de ordinul adevărului, binelui, frumosului etc., noțiuni care sunt înlocuite cu *dictatura funcționalității și utilității*. Omul este subjugat și supus unor norme de egalizare, îndoctrinare și idiotizare care să îl

aducă la nivel de unealtă sau de mijloc de producție. Mașinismul și tehnologia informației nu au nevoie de creativitate, ci de muncă, nu este nevoie de individualitate, ci de comunitate. Aceasta este *voința de putere* care se ascunde în spatele tuturor formelor de digitalizare de care este cuprinsă societatea actuală. Și nu numai atît, voința de putere a mașinismului și gîndirii calculatoare tinde sa excludă orice manifestare a spiritului așa cum îl cunoaștem încă din zorii filosofiei grecești. Gîndirea calculatoare tinde să elimine din ființa ființării chiar noțiunile de sensibilitate și afectivitate care stau la baza ființării numite om și la însăși baza cunoașterii, așa cum apărea ea încă la Platon, dar și la Kant, Hegel sau Heidegger.

Construcția metaversurilor, a cipurilor intracraniene pe care încercă să le implementeze societatea *Neuralink* în scopuri, nu-i așa, umanitare și de sănătate publică, arată o manifestare a puterii și voinței de putere specifice gîndirii calculatoare care își dovedește malignitatea prin chiar încercarea de deturnare și destabilizare a ființei umane a cărei esență este legată de *imaginativul poietic rațional aprioric* și de crearea unor lumi posibile raționale reale, și nu imaginare. Metaversul și gîndirea calculatoare nu sunt producte ale unui *imaginativ poietic rațional aprioric,* al cărui scop să fie ființarea și ființa, ci urmăresc doar utilitatea, puterea și dominația. Aceste lumi digitale nu au ca scop decît forța și dominația. De aici își fac loc toate elucubrațiile gîndirii care au ca scop propaganda și falsele doctrine așa cum vedem că este această doctrină a „verdelui" și „sexului" sub diferitele ei forme și pacte. Este o iluzie și o prostie a crede că epoca energiei fosile ale cărei beneficii pentru ființarea umană sunt incalculabile – de la creșterea speranței de viață la libertatea de mișcare, democratizare și depășirea subnutriției, la democratizarea culturii și învățămîntului, la gratuitatea lor – este generatoare de extincție. Pămîntul nu poate fi salvat de om și nici clima lui nu poate fi influențată. Încălziri și răciri ale climei au

existat întotdeauna pe pământ, ele sunt ciclice și nu sunt influențate de activitatea umană. Viziunile unor indivizi cu o gîndire deviantă care vor să impună cu forța gîndirea calculatoare și realitatea virtuală în folosul și pentru voința proprie de putere trebuie combătute în spiritul *gîndirii diferențiate*(Heidegger), a drepturilor umane fundamentale și prin re-venirea și promovarea educației clasice și a umanismului autentice, specifice ființării numite om.

Gîndirea calculatoare, prin intermediul tehnicii informatice, tinde să modeleze omul, după ce în prealabil acesta a fost supus unei educații precare și voit deviante și depravate în ultimii 30 de ani, astfel încît totul să ducă la simplificarea care înseamnă satisfacerea nevoilor primare, dar și suprimarea totală a libertăților, creativității, moralității și solidarității, la unicul element care face posibil acest lucru: puterea, exercitată sub toate formele sale și despărțirea brutală de *gîndirea blîndă, gîndirea diferenței/ diferențiată* (Heidegger), care face posibilă revelarea esenței umane și valorizarea libertății, adevărului și binelui.

Dominarea dată de gîndirea calculatoare și aneantizarea metafizicii vor duce spre anularea culturii și a sensului istoriei spiritului. Rescrierea lumii și a culturii prin intermediul blockchain-urilor de toate tipurile și implementarea comodității lumii virtuale prin metaversuri vor duce spre anihilarea individului și ființei, spre mutilarea ființării și spre profilarea unui tip de om mai degrabă asemănător *animalibus*. Astfel, istoria spiritului va putea fi modificată discreționar sau anihilată cîtă vreme cartea scrisă, ca materialitate, va dispărea.

Acest lucru pare că se va întîmpla într-un viitor nu foarte îndepărtat (parte dintre ele deja se întîmplă) dacă statele nu vor reveni la educația clasică și la valorile autentice. Altfel, un om și o istorie a spiritului cum „numai cei asemănători zeilor" au putut-o face vor dispărea în neantul a ceea ce numeam „peștera informațională".

XI.

Despre imaginativul poietic tehnologic și structura imaginativului poietic postistoric

Citeam undeva, nu cu mult timp în urmă, despre halucinațiile pline de umor negru ale unui guru al tehnologiei. Acesta se numește Elon Musk și a lansat aberația alegată deja de noi, a lumii ca joc tehnolgic al unor ființe extraterestre dotate cu o inteligență superioară umanului. Prin urmare, noi trăim într-o lume virtuală și existența noastră este pură virtualitate, iar oamenii nu sunt decît virtualități mișcate de o superinteligență dintr-o altă lume.

Desigur, asemenea afirmații nu pot fi luate în serios decît de niste matematicieni, profesori unde altundeva decît la Oxford, care, uzînd de formalizări matematice, s-au străduit să-i demonstreze contrariul. Ceea ce frapează aici nu este deloc prostia lui Elon Musk cît mai ales lipsa de luciditate, cultura precară și infantilismul gîndirii unor profesori de matematică de la o universitate care pînă nu demult nu își permitea să se facă de rîs cu asemenea îndeletniciri. Asta pe de o parte.

Pe de altă parte, lipsa de viziune istorică, ca să vorbim în sens hegelian, a profesorilor respectivi și naivitatea care arată multă incultură a patronului *Tesla*, dar și a „oxfordienilor" care l-au luat în serios duc cu gîndul la ideea halucinantă, proprie unor pseudogînditori și pseudosavanți, a unei resetări a lumii, a cărei istorie se vrea ștearsă din inconștientul colectiv al umanității. Această utopie este legată, pe de o parte, de o alta, respectiv de povestea unui *Green Deal* a cărei necesitate stringentă este debitată de aceeași pseudosavanți care văd lumea ca un joc virtual al extratereștilor.

Se face, în continuare, o mare confuzie între cercetarea științifică genuină și dezvoltarea tehnologică. Acestea două s-au despărțit

de mult timp și modalitățile de atac asupra societății și a omului ai noilor guru ai tehnologiilor informatice se fac din ce în ce mai vizibile și devin din ce în ce mai periculoase. Au apărut, în ultimii treizeci de ani, din ce în ce mai multe inovări în cîmpul tehnologiilor informației și din ce în ce mai puține contribuții la cercetarea științifică fundamentală. Acest lucru demonstrează o preocupare a scocietății care merge strict spre funcționalitate și lasă deoparte spiritualitatea și cunoașterea fundamentală. Învățămîntul ultimilor treizeci de ani a fost profund tehnologizat și a scos pe bandă rulantă indivizi tot mai puțin apți să gîndească autonom, să își formeze o cultură care să le îngăduie libertatea opțiunii și luciditatea situării opozitive față de realitate.

Există, așa cum spunea Jakob von Uexküll și, în urma lui, Heidegger, pericolul uriaș ca percepția triplu intermediată a lumii virtuale să înlocuiască, treptat, lumea reală. Același Elon Musk, în elucubrațiile sale, vorbește de o metisare a omului și a robotului în încercarea de a găsi unealta perfectă, deci tot o entitate care să asigure funcționalitatea perfectă. Funcționalitatea este o formă a manifestării *puterii,* iar înlocuirea *adevărului* ca fundament al existenței umane nu poate duce decît la forme de nazism care, de orice culoare ar fi, de la negru la verde sau roșu, tot nazism se cheamă. Există o latură malefică în tehnica planetară pe care o întrevedea încă Heidegger și care tinde să înlocuiască *adevărul ființei* cu *adevărul puterii*.

Acest lucru este extrem de periculos și el este deja manifest în societatea umană globalizată, mai funcțională, mai deschisă, cu o bunăstare materială mai bună, dar care tinde să înlocuiască *adevărul,* ca un concept fundamental al ființei, cu *puterea și manipularea*. Această dislocare a adevărului în folosul puterii nu poate să nu lase serioase urme asupra personalității individului, a raportării lui la lume și a relațiilor încă, dar din ce în ce mai puțin, controlate

de un sistem de reguli și precepte ale dreptului pozitiv. Mai mult, acest tip de drept, care domină actualmente lumea și este profund marcat de mentalitatea tehnologică, nu mai este, poate de la Kart Schmidt încoace, un drept care să se constituie pe principiul esențial al aflării adevărului de tip normativ, kelsenian, ci un drept al *puterii,* așa cum îl vedea Karl Schmidt.

Aceste aspecte au grave implicații în structurarea societății actuale care nu mai este una democratică, în sensul deja statuat de filosofia greacă și de idealurile Renașterii și ale Revoluției franceze, ci este o societate a tehnologiei care tinde spre funcționalitatea supremă inclusă în mai multe concepte: cel de digitalizare completă, cel al emisiilor de carbon zero (concept care este unul fără sens ontologic) și cel al supunerii ființei de către mașină. Desigur, la aceste trei mari deziderate s-ar mai putea adăuga cîteva: dezculturalizarea – în opinia unora cultura nu face obiectul nevoilor primare și, prin urmare, nu este necesară– îngrădirea libertății de gîndire (lumea virtuală a informaticii, care devine o lume a cenzurii și a „cancel culture") și mișcare (motoarele cu emisii zero care nu pot fi susținute și care poluează mai mult decît cele clasice), culmea, tot prin intermediul tehnologiilor de tip informatic și în numele unor concepte care pot fi inoculate doar unor oameni care nu cunosc atît istoria planetei cît și pe cea a omului și care pot fi împinși spre idei care nu au legătură cu situarea Dasein-ului în lume.

Astfel, gîndirea integratoare, gîndirea liberală este dusă spre o zonă care nu are de a face cu adevărul existenței și nici cu o societate fondată pe principii liberale. Gîndirea metafizică, care însoțește societatea liberală, se află în acest moment la o mare răscruce a ei. Această încercare supremă este dată de conceptele malefice ale gîndirii tehnicii informației (nu a celei științifice), care duc pericolul existenței Dasein-ului spre extrem. Gîndirea tehnică – avînd ca vîrf de lance tehnica informației – nu poate să construiacă o

lume reală în care Dasein-ul să aibă posibilitatea dezvoltării sale plenare și finalitatea metafizică a gîndirii sale. Lumea creată de ea este una virtuală supusă creșterii și prăbușirii instantanee, așa cum instantaneu se poate prăbuși lumea reală care și-a încredințat valorile ei și toată înformația sa unor „nori" virtuali.

Întrebarea care se pune este aceea a responsabilității pe care va trebui să și-o asume cineva care vrea să șteargă *imaginativul poietic istoric* și să îl înlocuiască cu *vacuumul postistoric,* unde istoria, artele, știința, filosofia, valorile de patrimoniu ale umanității vor putea fi livrate sau șterse la bunul plac al unor tehnocrați sau la mai mult decît probabilele crize ale energiei date de tehnologii nesustenabile, afirmate în dauna tehnologiilor actuale care și-au dovedit pe deplin eficacitatea și sustenabilitatea.

O lume guvernată de *imaginativul poietic postistoric și postuman* poate fi ușor imaginată chiar dacă ar fi să gîndim la omul aflat dincolo de bine și de rău, în afara moralei și în afara lumii și a valorilor pe care și le-a construit, cu greu, milenii de-a rîndul. Ce ne-ar putea face să ne lăsăm guvernați de o forță care vine din afara omului și a voinței sale creatoare de lume, a *imaginativului poietic aprioric metafizic și științific* care a dat valorile lumii privite ca lume a adevărului? Posibil mirajul unei virtualități dominatoare a cărei unică finalitate este satisfacerea la limita necesității a nevoilor primare. Un falanster tehnologic care ne-ar întoarce la familia punalua și la timpul popoarelor naturii. O asemenea revoluție tehnologică, posibil creatoare de o îndoită plusvaloare, dar numai pentru capitalul dominant constituit în mari corporații, este mai bine să lipsească cu desăvîrșire, întrucît aduce temnița digitală drept substitut al libertății și al drepturilor fundamentale, sacrosante, ale omului. Pentru aceste drepturi a curs o mare de sînge, iar omenirea nu are dreptul de a renunța la ele pentru îndestularea unor degenerați malthusieni.

Desigur, omul a fost creat de Dumnezeu cu conștiința binelui și răului și a fost aruncat în lume pentru a crea și a se reproduce, pentru a crea cultură, civilizație și tot ce ține de inutilitatea frumosului. Toată această aventură a omului care se află ascunsă în istoricitatea ființei sale a creat spiritul care este și cea mai înaltă și desăvîrșită creație a omului. Metafizica, ca modalitate de exprimare supremă a gîndului uman, trebuie să își preia, din nou, sarcina. Omul trebuie conștientizat, avertizat și îndrumat în fața pericolelor care îl pasc în peștera întunecată a tehnologiei informației. Ideile trebuie clarificate și puse în operă pentru a salva umanitatea omului și nu pentru a-i crea dependențe sinucigașe. Altfel, ne vom putea lua adio de la artă, muzică, gîndire genuină, cultură, drept și libertăți, pentru că nu sunt, în opinia unora, necesare. Adică de la lume și de la valorile sale fundamentale.

Atunci și abia atunci lumea va deveni un uriaș joc virtual mînuit de cîțiva îndivizi care cred că umanitatea este un joc algoritmic în care contează doar zero și unu și care, pentru noi, nu sunt decît niște entități extraterestre.

XII.

Homo digitalicus și peștera informațională

Timpul pe care îl trăim, marcat de ideologii inepte și pseudosavanți, nu putea decît să culmineze într-o pandemie despre care s-a scris deja atît de mult încît, nu de puține ori, devine plictisitor să mai citești încă o lucrare, încă un articol, încă o însemnare despre ceea ce s-a definit ca fiind o pandemie.

Desigur, pandemia cea mai îngrijorătoare, dincolo de cea de Covid 19, este pandemia *fake news* și *cancel culture*, a falșilor savanți, a aparențelor luate drept esențe, a imposturii privite drept competență. Omul secolului XXI nu este nici religios, nici încărcat cultural, ci, mai degrabă, întors la tenebrele Evului Mediu, sau mai bine ale comunei primitive și ale tipului ei de organizare. Nu, nu greșesc, nu mai e mult pînă acolo, căci ideologia neomarxistă, ecologistă și progresistă dublată de dezvoltarea malefică și haotică a tehnologiei informației împinge lumea la obscurantismul societății primitive și al tipului de conviețuire dat de familia Punalua, despre care ne vorbea Engels în *Der Ursprung der Famillie, des Privateigenthums und der Staats* (1884).

Omul care refuză „a patra revoluție tehnologică" din care lipsește tocmai omul este catalogat, de apologeții analfabeți ai tehnologiei informației și a „digitalizării", drept retrograd, în ciuda culturii lui, a capacității superioare de analiză, a viziunii asupra lumii, a concepției articulate asupra acesteia. Cultura, plină de toate rebuturile și gunoaiele regăsite în halda internetului, îl face pe „homo digitalicus" să se creadă un soi de supraom, omniscient, vizionar, însă, luat la rigoare, acesta nu este decît un analfabet funcțional. Țările care absolutizează cultul informației și aberațiile climatologice care încep să fie combătute de adevărații savanți care, pînă

nu demult, au ales să tacă, dezvoltă o involuție care se poate lesne vedea cu ochiul liber. Acest lucru este cu atît mai dureros cu cît tocmai aceste țări au fost în decursul istoriei cele care au dus înainte spiritul și umanitatea.

Răspunsul este unul așteptat și vine în întîmpinarea întrebărilor puse de noi în *Eseu asupra imaginativului uman* (*Tribuna*, 2020), carte care a fost deja tradusă în mari culturi occidentale. Să fie acesta un semn că Occidentul, în vizibilul lui declin profețit încă de Oswald Spengler, manifestă dorința de a se trezi? Extrem de greu de spus dacă această tendință malefică de a șterge „memoria afectivă", respectiv dacă cunoașterea schizofrenică, cum o numea inegalabilul maestru al lui Cioran, Benjamin Fondane, va reuși o victorie totală asupra umanismului despre care vorbea atît de pătrunzător Heidegger în celebra *Scrisoare despre umanism*. Nu ne referim aici la acel umanism „căldicel" promovat, în general, în epocile lipsite de cultură, așa cum este epoca actuală, ci la umanismul în care omul poate accede spre „gîndirea blîndă"(Heidegger), spre esența omenescului din om surprinsă de filosoful de la Freiburg în vocabula Dasein.

Ne întrebăm, aproape retoric, care este diferența dintre memoria informatică și memoria afectivă. Răspunsul vine firesc: umanitatea și genialitatea pe care informatica și toate cele care derivă din ele nu le vor putea atinge niciodată. Un lucru cît de poate de simplu și firesc, de altfel. Timpul ca fiind un timp al memoriei(Proust) este și un timp al istoriei(Hegel), dar, în aceeași măsură, un timp exclusiv al meu, cum frumos spune țăranul de pretutindeni și Heidegger, care afirma că gîndirea lui nu este decît „o gîndire țărănească". Nu timpul curge, ci ceea ce curge în fenomenul timpului suntem chiar noi înșine. Intrăm în timp odată cu nașterea și ieșim din el odată cu moartea. Fenomenul care curge între aceste două momente cruciale ale existenței suntem chiar noi. *Eu, fiecare Dasein în parte,*

este timpul. Nu există un timp material și nici unul abstract decît raportat la subiect. În ecuația existenței, în afara mea, a subiectului, timpul nu există. Noi suntem timpul, indiferent cît am dori să-l mascăm sau să-l escamotăm el se arată în chipul și ființa noastră. Dincolo de problematica destinului, care este unul hotărît aprioric, ca în orice gîndire care se revendică și teologic, problema timpului rămîne cea a individului, a subiectului, respectiv a devenirii fenomenului.

Desigur, memoria este legată de timp. Timpul ca dimensiune a afectivității, deci luat drept „intuiție sensibilă pură"(Kant), este timpul istoriei, prin urmare timpul spiritului și al devenirii lui (Hegel). Gîndirea imaginativului poietic uman sesizează perfect absența acestuia în tehnologia informației, tehnologie care tinde să se pună în centrul existenței pe ea însăși și să înlocuiască omul. Aceastea sunt memoria și gîndirea schizofrenă de care vorbea Benjamin Fondane la începutul secolului trecut. Acesta este modelul lumii în care omul este coborît la nivel de unealtă de către chiar unealta făurită de el. Memoria schizofrenă poate șterge Spiritul și istoria printr-un simplu „delete" pentru simplul motiv că ea nu se află în interiorul lumii și timpului, ci dincolo de ele. Astfel „homo digitalicus" poate deveni un adevărat Dumnezeu, poate rescrie istoria umanității și o poate arunca la începuturile ei, la comuna primitivă. Am mari îndoieli că acest specimen „sine mens sine anima" și care deja există, va rezista acestei tentații.

Ipochimenii care vor prelua acest dar al zeilor care este spiritul, întruchipați în ceea ce noi numim „homo digitalicus", nu sunt interesați de această moștenire. Umanitatea rămîne fără om, adică fără legatarul spiritului pentru că l-a făurit pe „homo digitalicus". Știu că tot felul de tembeli, cu toată cultura umanității în telefon, dar analfabeți funcțional, se vor indigna și vor considera aceste rînduri inacceptabile. E un fapt normal. Pentru omul nou, „homo

digitalicus", adevărul, istoria, spiritul, sunt lucruri de nesuportat. El va dori să șteargă totul în favoarea afirmării singularității sale. În acest fel, *Apocalipsa* se află la un click distanță. Am mari îndoieli că acest specimen, repet, „*sine mens sine anima*" și care deja există, va rezista acestei tentații. Asta în măsura în care vom permite, ca umanitate, dispariția *Cărții* scrise, adică dispariția memoriei și spiritului genuine.

XIII.

Imaginativul poietic postuman

Începutul secolului XXI a fost și este marcat de lipsa creației autentice, atît în ceea ce privește știința dar și toate celelalte aspecte ale *imaginativului poietic* și am aici în vedere creația științifică, literară, filosofică, artistică, cu excepția notabilă a creației de natura tehnologiei, respectiv a tehnologiei informației în mod special. Situația în care apar, pe bandă rulantă, profesori universitari care acum un secol nu ar fi putut să predea nici măcar la gimnaziu și teoreticieni cu opere redundante a căror unică virtute este diegeza altor „povestitori", vehiculatori de idei de toată mîna, spune ceva și despre precaritatea în care se zbate creația teoretică umanistă. Cohorte de indivizi cu „operă", în care nu există un singur gînd propriu, o singură idee întemeietoare, au reușit să dea o lovitură năucitoare științelor și spiritului umanist la nivel planetar. Studii fără nici un fel de valoare, simple note de lectură consumatoare de fonduri uriașe, fără nici o noimă, au invadat cîmpul „cercetării" actuale.

De aceea, este absolut necesar să facem o distincție clară între aspectul cercetării științifice fundamentale care nu a mai venit cu nimic notabil încă de la sfîrșitul secolului XX și aspectele dezvoltării tehnologiilor informației care încearcă și, în mare măsură reușesc o adevărată substituție, atît a științei ca atare dar și, mai ales, a realității, a mentalităților și a relațiilor interumane.

Realitatea virtuală se substituie cu succes realității, atît în ceea ce privește relațiile sociale, unde schimbările încep a fi dramatice, dar și în oricare alt aspect al relațiilor economice sau ale mentalităților. Informatizarea învățămîntului nu a dus la perfecționarea și dezvoltarea sa, ci la un adevărat dezastru cognitiv și la o diluare

a valorilor și meritocrației. Este cunoscut faptul, încă din antichitate, că diluarea și forma ultimă a democrației este ohlocrația.

Desigur, opinia mea rămîne aceea că acest proces este unul vechi care începe cu scrierile lui Antonio Gramsci și apoi fondat și dirijat încă de întemeietorii *Școlii de la Frankfurt* care au sesizat, naiv încă și cu primul avînt și poate că, la un moment dat, cu multă bunăcredință, că distrugerea societății liberale și trecerea la o societate postliberală nu poate avea loc decît prin spulberarea specificului *imaginativului poietic rațional de tip european* care, la rîndul lui, poate fi anihilat prin dezmembrarea structurii învățămîntului, prin aneantizarea identității popoarelor și prin subminarea constantă a elitelor culturale care au fost, de cele mai multe ori, înlocuite cu submediocrități pline de frustrare, tupeu și arivism.

Acest lucru, atît de ușor de sesizat, a fost dus spre perfecțiune de explozia malignă a tehnologiei informației, care a ajuns nu doar să schimbe mentalități, structuri sociale bine ancorate și prospere, dar lucrează cu succes la implementarea *imaginativului poietic rațional postuman și postistoric*. Devine din ce în ce mai limpede că domenii care odinioară erau considerate inaccesibile inteligenței artificiale sunt cucerite de aceasta, iar visul unor creatori de tehnologii, oameni fără o gîndire și cultură filosofică, istorică, socială și juridică serios fundamentată, respectiv acela de a împleti inteligența artificială cu cea umană într-o simbioză biologico-robotică, nu mai este chiar ceva de domeniul fantasticului. Astfel, se verifică teoria noastră conform căreia realitatea nu este un *Dat* pe care omul îl decodifică prin simțuri și intelect și îl valorifică într-un sens sau altul, ci mai degrabă un *Creat*, o *construcție imaginativă poietică rațională*. Acest lucru nu trebuie să provoace nici un soi de uimire atîta timp cît la baza cunoașterii stă *capacitatea imaginativă poietică umană rațională*, care

este însăși fundamentul intelectului, așa cum îl știm construit în *Critica rațiunii pure* a lui Kant, din cercetarea logicii, dar și a realității și a tot ce ține de existență. Astfel, lumea, realitatea, cunoașterea însăși, știința, arta sau filosofia provin din această *capacitate imaginativă poietică umană* care are drept agens *imaginativul poietic rațional aprioric*, motorul creației a ceea ce se numește lume, existență, știință, adevăr, fals, artă, respectiv spirit în integralitatea sa.

Astfel, tehnologia informației creează o lume în care Omul ajunge să fie „a doua vioară" dominată de prima care este inteligența artificială. Desigur, acest tip de inteligență are avantajul că are o judecată neafectată, în sensul deja amintit în care chiar Kant spunea despre intelectul uman că, în cazul în care ar putea fi despărțit de afectivitate, ar fi un instrument de o precizie atomică. Diferența de esență între om și mașină în ceea ce privește judecata este aceea că omul se apropie în primul rînd afectiv de obiectul/tema de judecat și abia apoi prin intermediul intelectului și rațiunii, în timp ce mașina nu are „handicapul" afectului. Aceasta este și explicația de ce în cazul anumitor jocuri de perspicacitate mașina cîștigă întotdeauna, însă atunci cînd vine vorba de creativitate pierde întotdeauna. De aici a venit și ideea monstruoasă a simbiozei om-mașină a unor creatori de tehnologii virtuale și inteligență artificială, și care văd în creația *imaginativă poietică de tip postuman* posibilitatea întemeierii unei noi lumi și ștergerea celei vechi, vorbind astfel de ajungerea în *postistorie și postumanitate*.

Noi ne aflăm la începutul acestei epoci a *imaginativului poietic postuman,* iar structura individului care să poată adera la o astfel de lume a fost deja creionată și, în parte, înfăptuită, atît de realitatea rețelelor sociale, care vor înlocui relațiile sociale tradiționale construite în timpul istoric cu tot ceea ce implică

ele, cît și valorile spirituale, care vor tinde să fie aneantizate și „ascunse sau șterse" din inconștientul colectiv și păstrate, sau nu, în funcție de interese, în serverele inteligenței artificiale. Acest lucru se va petrece odată cu dispariția cărții în formatul ei tradițional, material, și afirm asta deoarece identitatea omului de cultură a început deja de mult timp să fie amenințată de lipsa manuscrisului și a scrierii de mînă. Atît timp cît manuscrisul va dispărea, ștergerea creației culturale și spirituale se va afla la discreția apăsării unei taste sau ale unor dezastre date de lipsa energiei sau de distrugerea ei. Iar în ceea ce privește aneantizarea „consumatorului" de cultură autentică, aceasta este aproape realizată, consumul de carte scrisă în format material avînd scăderi dramatice la nivel global, rezultatul fiind nașterea unor forme fără fond, a unor imagini(*eidola*) a ceea ce ar trebui să fie omul educat, creator și purtător de valoare.

Sensul apariției acestui tip de *imaginativ poietic postuman* este, așa cum spuneam, ștergerea istoriei, înțeleasă în sensul hegelian de Spirit și posibilitatea nașterii unei lumi dominate de îngemănarea dintre uman și mașină. Și, deși nu putem să nu-i dăm dreptate filosofului german Marcus Gabriel care spunea că mașinile „sunt proaste ca pietrele", totuși, dependența pe care o arată omul față de mașină este evidentă, ba chiar, am putea spune, patologică. Și dacă omul este educat prin intermediul a ceva care este prost (mașina), și nu prin el însuși, cu ajutorul organelor sale, atunci este limpede că ceea ce se va forma din această amalgamare perversă între mașină și om va căpăta mai degrabă caracteristica mașinii: prostia. Această societate în care prostia agresivă involuntară, datorată unei carențe educaționale dezastruoase și care va deveni o caracteristică medie a societății, va crea premisa apariției *imaginativului poietic rațional postuman* și a societății postumane și postistorice.

Acest fapt va duce, fără îndoială, la dispariția unor noțiuni care au făurit, menținut și structurat societatea și existența umană de-a lungul Istoriei. Acestea sunt: binele, adevărul, frumosul, sublimul și alte categorii cu care Omul a ieșit din haosul animalității sale.

Malraux, cînd spunea că secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc, nu se referea, nicidecum, la creștinism. El avea în vedere mai degrabă gîndul heideggerian al necesității unei idei care să structureze și să țină laolaltă umanitatea, prin urmare un nou Dumnezeu. Adevărul cumplit al acestor viziuni este mai mult decît evident în însăși imaginea haosului planetar contemporan. Acest haos este produsul exclusiv al mașinii și al dominației maligne a tehnicii planetare, în dauna spiritului autentic și a lumii ca un construct metafizic, a *capacității imaginative poietice rațională* și a *agentului ei creator* care este *imaginativul poietic rațional aprioric uman*. Odată cu dezagregarea educației clasice de tip *formativ* și înlocuirea cu cea de tip *productiv*, prin intermediul mașinii și tehnicii informatice care vor contribui la substituirea realității cu realitatea virtuală, a așa-ziselor *metaversuri*, bazele *imaginativului poietic rațional postuman* și ale societății postistorice, tehnologice, vor fi fiind puse. Aceste baze trebuie puse deoarece, altfel, *imaginativul poietic rațional postuman* nu va dobîndi un teren ferm al manifestării sale. El va avea nevoie de o lume purificată, curățată de principiile, viziunile, valorile și habitudinile lumii create de *imaginativul poietic rațional aprioric* de tip european. Probabil că astfel va fi posibilă o resetare a umanității înseși care va duce, în cele din urmă, la dispariția ei și la apariția unor humanoizi și a unei lumi humanoide asemănătoare celor din picturile lui George Mazilu.

XIV.

Metavers și metafizică

Într-o lume în care, așa cum arătam, busola nu mai arată de mult timp nordul, noțiunea de *Metavers* își face din ce în ce mai mult loc și cîștigă, necontenit, spațiu. *Metaversul*, spre deosbire de metafizică, are sensul unei creații de tip tehnolgic-informațional care propune o lume „dincolo" de lumea reală, în sensul în care această lume se structurează ca o entitate virtuală, paralelă cu lumea reală, pe care o imită și pe care încearcă să o înlocuiască. Chiar denumirea acestei lumi trimite la ideea de univers virtual. Construcții de genul *Facebook* își propun să constituie asemenea *Metaversuri*, respectiv universuri paralele virtuale care, în mare măsură, au reușit să substituie realitatea fizică așa cum persoana o percepe prin intermediul *capacității imaginative raționale apriorice* și al *imaginativului poietic rațional aprioric* în calitate de agens al cele dintîi. Numai că acest *Metavers* nu este o structură *imaginativă poietică apriorică* întrucît sensul creației originare lipsește, *Metaversul* nefiind decît o copie cît mai fidelă a universului uman, a lumii. Cei care creează aceste tehnologii nu au nici genialitatea și nici viziunea cultural-integratoare necesare creației unei lumi care să fie altceva decît o copie – periculoasă ce-i drept – a lumii reale ca produs al *capacității imaginative raționale apriorice* și al *imaginativului poietic rațional aprioric*. Așa cum am demonstrat într-o lucrare care circulă deja într-o importantă limbă europeană, dacă omul este capabil să construiască și să re-construiască o lume, *in mentis*, prin capacitatea sa imaginativă, *Metaversul* este deja sau devine o lume paralelă care substituie capacitatea originară, mediată, propice omului și caracteristicii sale de cunoaștere, cu o lume integral virtuală care ar fi un fel de mediere a mediatului, un

surogat servit pe post de viață reală. Medierea mediatului produce, inerent, hiatusuri de cunoaștere, substitute ale gîndirii originare care nu pot duce decît la iluzoriu și fals întrucît dacă se pornește, în judecată, de la un antecedent fals și consecventul nu poate fi decît tot un fals. Astfel se ajunge la o cunoaștere falacioasă, dar aparent reală și adevărată care nu poate duce cunoașterea umană și existența acesteia decît la peștera informațională și la un periculos primitivism al societăților hipertehnologizate.

Acest *Metavers* nu face altceva decît să contribuie din plin la halucinațiile și elucubrațiile unor minți subjugate ideologicului care văd în inteligența artificială și în realitatea virtuală soluția unei lumi „resetate" pe delirurile ideologice de tip progresist și neomarxist ale, reamintim, unei Alexandra Ocasio-Cortez (*New Green Deal)* și ale altor indivizi stupizi care vor să salveze planeta (din păcate prea mulți la număr, prea naivi și cu o cultura cel puțin discutabilă pentru a fi amintiți aici), care nu au contact cu realitatea, dar nici cu problemele reale ale economiei, societății, valorilor în general și ale altor indivizi, cu o pregătire sumară și o viziune inexistentă asupra existenței umane, care doresc să transforme lumea după propriile plăsmuiri, neținînd seama și, mai ales, necunoscînd în profunzime gînditorii serioși și oamenii de știință integri care nu dau iama în granturile puse la dispoziție de diferite state și organizații pentru a „descoperi" ceea ce își doresc acestea, infirmînd însăși istoria spirituală a omenirii și lansînd teorii apocaliptice rizibile. Avînd în vedere această „uitare" voită a tradiției spirituale prin scoaterea pregătirii clasice din curricula școlară, probabil că, odată cu dispariția naturală a cîtorva generații, în lipsa unei riposte pe măsură a statelor, dar și a indivizilor care mai sunt capabili să o facă, aceste elucubrații care țin de dez-umanizarea omului și de trecerea la o epocă post-umană își vor putea atinge țintele. *Metafizica* este chemată

să contribuie masiv la re-umanizarea societății și la găsirea unui just echilibru între tehnologiile informaționale distructive sau folosite distructiv și umanitatea omului.

Totuși, diferiți psihologi, psihiatri, sociologi și filosofi integri au sesizat deja pericolul dat de această explozie malignă a virtualismului planetar care, în delirul său sistematizat, nu prididește să introducă în *Metavers* elemente esențiale ale existenței umane, cum ar fi așa-numitele cryptomonede și alte mecanisme specifice societății umane reale, fără ca cineva să se deranjeze să reglementeze juridic această malignitate virtuală care tinde să ducă spre a aneantiza lumea reală, lumea omului și nu cea a mașinii care se dezvoltă hidos în aplauzele inculturii generalizate. Încercările statelor de a reglementa problema cryptomonezilor, a înșelătoriei și nimicului care se ascunde în spatele acestora sunt, mai degrabă, rizibile.

Pe de altă parte, demne de atenție sunt încercările tehnologice care, în esență, pot fi benefice, dar care au un imens potențial de malignitate. Iar acest potențial este atît de mare încît juristul din mine îmi spune că aceste tehnologii trebuie reglementate cu o duritate ieșită din comun mergînd pînă la interzicere. Ceea ce poate fi un mare bine pentru individ, ceea ce poate fi salutar pentru o familie, poate deveni dezastruos pentru specie, mai ales cînd aceste tehnologii vor încăpea pe mîna unor indivizi pentru care ideologiile transcend viața și toate valorile culturale, sociale și spirituale. Nu au trecut nici măcar optzeci de ani de cînd au fost descoperite sinistrele lagăre naziste și expreimentele efectuate acolo pe ființe umane. Aceste fapte nu mai trebuie permise sub nici un chip, iar orice efort în acest sens nu este în zadar.

Mă refer aici la societăți private de genul *Neuralink* care, așa cum aminteam, își propun să hibridizeze ființa umană cu modalități specifice tehnologiilor informaționale. Desigur, scopul

declarat sună salutar, dar niciodată ceea ce se declară nu este și ceea ce este, cu adevărat, în realitate. Posibilitaea de manipulare a creierului uman ridică probleme etice și juridice care sunt, în viața reală, insurmontabile. Este aproape sigur că succesul *Metaversului* care implică scoaterea omului din lume și trecerea spre virtual, inacțiune și nemișcare, recte spre moarte fizică și psihică, depinde și de aceste tehnologii hibride, de posibilitatea de a manipula voința și voința de voință a omului, lucru care ar duce, inevitabil, la extincția speciei.

Desigur, noi am propus aici doar cîteva aspecte la care ar trebui să medităm mai adînc, inclusiv la faptul că nimeni nu are voie să absolutizeze știința cîtă vreme este și ea doar o modalitate de cunoaștere, la fel ca oricare alta. Știința nu e mai presus de religie, de filosofie, iar atunci cînd mă refer la filosofie mă gîndesc la metafizică care, după Hegel, nu este decît logică cu conținut.

Dacă stăm și cercetăm istoria științei vom vedea că nu este decît un lung șir de afirmații și negații, un lung șir de erori dublate de timide corecturi realizate de-a lungul timpului, alteori de adevărate revoluții în percepție. Este un lucru firesc, de altfel, deoarece nimic din ceea ce aparține fenomenului nu poate fi absolutizat ca fiind adevărat, lucru știut de un Euclid sau Einstein, Heisenberg sau oricare alt om de știință care și-a luat îndeletnicirea în serios. Cei care absolutizează rolul științei și adevărul ei sunt cei care se închină tehnologiei și unui progresism fără scop, întrucît în afara Dasein-ului orice scop își pierde sensul. Acest lucru l-a înțeles încă Aristotel și toată școala filosofică care i-a urmat pînă în filosofia lui Heidegger, dar s-a pierdut, progresiv, odată cu algoritmii informaționali care sunt doar o tehnologie ce are la bază elemente de fizică, chimie și matematică. Acest fapt nu este un fapt științific, ci unul tehnologic al cărui prim motor este profitul. Însă profitul, în societatea informațională,

și-a pierdut noțiunea etică de care vorbea încă Max Weber și a devenit o chestiune amorală, fără limită, și neacoperită în muncă creatoare de valori adevărate. Lumea este un ceva limitat care nu poate fi condus și structurat de ceva care nu are limită: banul. *Banul nu poate fi un Dumnezeu întrucît o religie implică o morală.* Lumea se conduce după o idee morală, lucru pe care l-a afirmat și Heidegger cînd spunea: „Nur noch ein Gott kann uns retten".[117] Asta cu atît mai mult cu cît goana după o bogăție care depășește utilitatea, fie ea și cea mai înaltă, mai ales la nivel de individ, nu poate fi decît un fapt distructiv social. Acest fapt se vede cel mai bine în această lume informațională, în acest *Metavers* (univers virtual) în care omul își pierde umanitatea, empatia, noțiunile etice și tot ceea ce are de a face cu umanul și umanismul înțeles în cel mai înalt sens metafizic.

Aceasta este menirea metafizicii. Tot felul de profeți ai apocalipsei culturii tradiționale, respectiv ai metafizicii, care este cea mai înaltă manifestare a sa, ar putea să își piardă obiectul muncii dacă în timpul rămas vor exista voci puternice, politice, religioase, filosofice, juridice și științifice care să reafirme valorile metafizice și să oprească toate tendințele deviaționiste date de tehnologia informațională, presa mainstream „fake news" manipulare și lumea virtuală.

Aceste unelte, care trebuie să se limiteze la a fi unelte, date de tehnologiile informaționale, ar putea fi deturnate de la drumul lor malefic și nereglementat juridic înspre cercetarea genuină, înspre Dasein și valorile sale milenare, înspre viața și bunăstarea reale, nu spre halucinațiile, ura, lipsa de empatie, afectivitate

117 „Doar încă un Dumnezeu ne mai poate salva" (trad. rom). Sensul urmărit de Heidegger este acela că doar încă o idee morală, o etică, care să structureze umanitatea ne mai poate salva. În opinia mea, realitatea virtuală și banul sau profitul în general nu pot substitui acest deziderat.

și etică a *Metaversului*. Însă pentru acest fapt se cere voință de reglementare. Nu poți vorbi despre libertate, bunăstare, profit, în numele fake news și al lipsei oricărei etici, a oricărei morale. Profitul este amoral ca și ideologiile totalitare, indiferent cum se numesc ele.

În concluzie, Dasein-ul, societățile, știința și tehnica planetară merg înspre părăsirea esenței cea mai esențială a omului: *raportarea la lume prin capacitatea sa naturală, subiectivă, care este conștiința*. Raportarea la „realitatea" virtuală va schimba nu numai raportarea la social, la valorile sociale, juridice, comportamentale, psihologice, ci și raportarea de esență a omului la ceea ce el creează ca lume din ființarea disponibilă, care în afara ființei este lipsită de orice sens. Sensul creat de ființa care dă ființarea în întregul ei este lumea. Lumea omului și nu cea a computerului și a „realității augmentate" a *Metaversului*.

Totuși, în lipsa preluării ștachetei de către gîndirea cu adevărat reală și creatoare, rațională și echilibrată, dată de gîndirea metafizică, în lipsa reevaluării ei, drumul început deja spre deteriorarea umanului din om nu va mai putea fi stopat.

XV.

Imaginativul poietic uman între *aisthesis*, *imitatio* și *adevăr*

Dacă pînă acum ne-am îndreptat atenția asupra a două modalități fundamentale ale cunoașterii, metafizica și știința incluzând aici și „știința informaticii", urmează o analiză mai aprofundată asupra celei de a treia, posibil însă prima în ordinea cunoașterii, poezia.

Afirmațiile noastre vor stîrni, fără îndoială, protestele esteticienilor tradiționaliști, rămași, fără putință de tăgadă, tributari prejudecății aristotelice, și aceea prost înțeleasă, iar asta mai degrabă datorită felului confuz în care ne-a parvenit *Poetica* lui Aristotel, dar și lipsei de orientare a esteticilor moderne, postkantiene.

Prejudecata constantă care a stăruit și stăruie încă asupra poeziei, și care își are rădăcina în scolastică, care s-a înstrăinat tot mai mult de concepția plotiniană asupra artei, este aceea că poezia nu este altceva decît cunoașterea prin simțuri și asupra simțurilor, fantasmă, fals sau plăcere a simțurilor, fără nici un fel de legătură cu intelectul, cu cele determinate și cu *adevărul*. Partea bună, ca să zicem așa, scolasticii o văd în latura practică, morală a poeziei, în care aceasta este privită ca fiind bună pentru educația vulgului, iar la spiritele elevate pentru delectarea simțurilor. Se vădește așadar o concepție oarecum hedonistă asupra poeziei, ilustrată, privind cu bunăvoință, în spusele truverilor și trubadurilor. Cît de departe este Dante de toate aceste stări de fapt, o vom demonstra-o. De altfel, el este excepția care va întări regula.

Lăsînd la o parte rigorismul estetic, manifestat prin negarea artei în Evul Mediu timpuriu de către un Tertulian, Clement sau Bonaventura, în favoarea religiei sau științei divine, teologia, care s-a impus în acea perioadă ca o teorie *narcotică* a artei moraliste

sau pedagogice, cum o numește B. Croce în *Estetica*[118], și care contribuise deja la adormirea cercetării în antichitatea tîrzie, spune el, dar se potrivea unor vremuri de relativă decadență a culturii.

Savantul italian arată că revigorarea ideii de artă în Evul Mediu survine printr-o operă bizară numită *De continentia vergiliana*, a lui Fulgentius, autor din secolul VI, carte care a făcut posibilă acceptarea lui Virgiliu de către Evul Mediu și care i-a netezit calea spre supranumele *de păgîn înțelept care a știut totul.* Cu toate acestea, singurul care a văzut, în acea perioadă, în poezie altceva decît falsitate plăcută sau educație teologico-morală, o spunem cu riscul asumat de a ne repeta, a fost Dante care are și cele mai pertinente considerații teoretice din timpul său asupra acesteia.

Tradiția critică și științifică a poeziei și a artei în general nu a avut, în acel timp, reprezentanți, spune Croce. Însăși *Poetica* lui Aristotel era slab cunoscută și prost tradusă în latină și s-a datorat, după esteticianul italian, unui oarecare Hermann pe baza parafrazării sau comentariului lui Averroes.

Sub raportul studiilor facultății lingvistice, al expresiei estetice, deși lupta dintre nominalism și realism ar fi creat bune condiții pentru apariția unor dezbateri pe această temă, nu avem de remarcat decît tratatul lui Duns Scotus *De modis significandi,* retipărit în 1902 prin grija prelatului Fernandez Garcia. El va cataloga cunoștințele drept *confusae, indistincte și distinctae,* terminologie ce va apărea cu pregnanță la începuturile esteticii moderne la un Windelband, dar și la un Descartes sau Leibniz.

Nu altfel stau lucrurile în epoca Renașterii, unde confuzia generată de scolastici va persista, chiar dacă se va pune problema încă insuficient determinată și, în fond, eminamente falsă a *adevărului ca verosimilitate în poezie.* Cu toate acestea, fundamentale pentru epoca în discuție au rămas concepțiile unui Francisco

118 B. Croce, *Op. cit.*, trad. rom, Univers, 1971, p. 243.

Robotelli sau Castelvetro, adepți convinși ai hedonismului, iar pe de altă parte cele ale unor Le Bossu, *Traité de poème épique*[119], sau La Menardiere, *Poétique,* Paris[120], care cred că poezia este o unealtă pentru educația poporului și văd în *Iliada și Odyssea* lui Homer două plăcute manuale cu subiecte militare și politice.

Nu vedem sensul unei expuneri mai detaliate ale acestor probleme și nici importanța faptului de a arăta disputele pe marginea ideii de universal și particular în poezie, a întîietății poeziei sau istoriei sau a importanței verosimilului și în ce ar consta aceasta. Vom aminti doar că de aceste probleme s-au ocupat în epocă un Giarolamo Francastoro, *Naugerius sive de Poetica*, 1555, G. Piccolomini, Alfonso Lopez Pinciano, *Philosophia antiqua poetica*, Madrid, 1596, sau Francesco Patrizzi, care în *Poetica,* 1555-1586, se vădește a fi un adversar al ideilor aristoteliciene arătînd, pe bună dreptate, inconsecvența Stagiritului atunci cînd determină sensul noțiunii de *mimesis,* imitație.

Secolul al XVII-lea introduce în analitica conceptului estetic de poezie termenul de *ingeniu* care în concepția unui E. Tesauro, Matteo Pellegrini sau Bouhours ar însemna telent, gust, imaginație, fantezie, sentiment etc. etc. El era conceput cînd aparținînd oarecum intelectului, cînd avînd de a face doar cu senzațiile și afectele. Alții, printre ei spaniolul Baltasar Gracian, *Obras*, Anvers, 1669, consideră acest *ingeniu* ca fiind ceva steril și propune ca judecată supremă a poeziei bunul gust, sens ce avea apoi să se extindă și asupra științei și chiar, culmea ipocriziei, asupra judecății morale. Acest concept a făcut epocă și îl găsim pretutindeni pînă în *Critica puterii de judecare* a lui Kant.

Cartezianismul a marcat o cotitură, chiar dacă încă timidă sub aspectul varietăților abordării, în concepția asupra poeziei. Ei au

119 Le Bossu, *Op. cit.*, Paris, 1675, cf. B Croce.

120 La Menardiere, *Op. cit.*, 1675, cf. B. Croce.

renunțat în a mai dezbate lumea obscură a ingeniozităților, a gustului, a fanteziei, a sentimentului. În *Traité du Beau, où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des exemples tirés de la plupart des arts et des sciences*[121], J. P. de Crousaz așeza frumosul, în mod oarecum judicios, în ceea ce se reduce la idei, acestea fiind pentru el caractere reale ale acestuia, bazate pe natură și adevăr. Această frumusețe el o identifica apoi în frumusețile particulare ale științei, filosofiei, poeziei, religiei, în care regăsea cinci caractere esențiale ale ideilor sau formelor: *varietate, unitate, regulă, ordine și proporție.*

În Anglia Locke, în *An Essay Concerning Human Understanding*[122], acceptă din literatura timpului distincția dintre ingeniu și judecată; prima fiind, după părerea lui, o combinație plăcută între varii idei și descoperă în ele imagini frumoase care pot delecta și impresiona imaginația, judecata, în schimb, improprie poeziei, ia în calcul diferențele și are ca normă *adevărul*. Aceasta aparține științelor și filosofiei. După părerea lui arta se reduce la copie, adică la imitarea originalului, natură, idei etc. etc.

Benedetto Croce[123] ne spune că: „Mai amplu și cu o altă vigoare filosofică, Leibniz a deschis porțile acestei întregi mulțimi de fapte psihice, pe care intelectualismul cartezian o îndepărta de la sine cu oroare. În concepția sa asupra realității, guvernată de legea continuului (*natura non facit saltus)* și în care scara ființelor merge fără întrerupere de la cele infime pînă la Dumnezeu, imaginația, gustul, ingeniul și altele asemănătoare își găsesc cu ușurință locul unde să se așeze. Faptele pe care acum le numim estetice, se identificau cu cunoașterea *confuză* a lui Descartes, care putea fi *clară*, fără să fie de altfel *distinctă:* terminologie derivînd, după cum știm,

121 Cfr. J.P. de Crousaz, *Op. cit*., 1715, ed a II-a, Amsterdam, 1724, cap. 1 și 2.
122 J. Locke, *Op. cit*., II, 11, pgf. 2.
123 B. Croce, *Op. cit*., p. 273 și urm.

din scolastică, și sugerată poate în mod special de teoriile lui Duns Scot, care a fost reeditat și apreciat tocmai în secolul al XVII-lea".

Leibniz crede despre artiști, deci și despre poeți, că au o cunoaștere clară dar *confuză și nedistinctă,* cunoaștere imaginativă (în sensul imaginarului, n.n., M.A.), și nu rațională, rațiunea, spunînd el, nefiind aplicabilă artei.

„S-ar putea părea că aplicînd cuvîntul *claritas* la faptele estetice și negîndu-le *distinctio,* Leibniz le recunoscuse caracterul cu totul propriu, nesenzual și totodată neintelectual: Nesenzuale ar părea să fie pentru el în măsura în care au propria lor *claritas,* diferită de delectare sau de emoția senzuală; neintelectuale, fiindcă sînt lipsite de *distinctio.* Dar *lex continui* și intelectualismul leibnizian interzic acceptarea unei astfel de interpretări. *Obscuritate* și *claritate* sînt aici grade cantitative ale unei cunoașteri unice, *distinctă* sau intelectuală, către care ambele tind și care este atinsă în gradul cel mai înalt. Admițînd, în fine, că artiștii judecă cu percepții confuze, clare, dar nu distincte, nu se exclude că acestea ar putea fi corectate și transformate în adevăr prin percepție intelectivă [...] Ceea ce înseamnă că o operă de artă poate fi perfecționată, determinînd-o prin gîndire [...]. *Claritas,* atribuită faptelor estetice, este, în definitiv, nu diferență specifică, ci parțială anticipație a unei *distinctio* intelective. Desigur, a fi stabilit un asemenea grad, înseamnă un progres important; dar, în ultimă analiză, doctrina lui Leibniz nu e fundamental deosebită de ale celor care, făurind noile cuvinte și distincțiile empirice studiate de noi, au reținut atenția într-un fel oarecare asupra particularității faptelor estetice."[124]

În ce privește speculațiile asupra limbii, secolul lui Leibniz este mult mai activ decît cel anterior. Criticii Renașterii și cei din secolul al XVI-lea, deși au încercat să se ridice deasupra gramaticilor de tip empirist și să le adune într-un anumit sistem, au căzut în

124 B.Croce, *Op. cit.*, p. 274-275.

logicism, care explica formele gramaticale drept metafore, pleonasme, improprietăți, elipse. Astfel a procedat un Giulio Cesare Scalinger sau un Francesco Sanzio, în *Minerva seu de causis linguae latine commentarius*[125]. F. Sanzio susține că numele sunt impuse lucrurilor în mod rațional; el exclude interjecția dintre părțile vorbirii ca fiind simplu semn de bucurie sau de durere și elaborează sintaxa prin intermediul a patru procedee de construcție conform principiului: *doctrinam supplendi esse valde necessariam,* adică, varietățile gramaticale ce se explică prin elipse, prin abreviere și prin greșeală față de forma logică tipică[126]. Mai amintim aici faptul că în 1660 Claude Lancelot și Arnauld publică *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal,* o aplicare riguroasă a intelectualismului cartezian la structurile gramaticale dominată de ideea, suficient de răspîndită în epocă, a artificialității limbajului. Leibniz, spre exemplu, deși a făcut toată viața speculații asupra limbajului, imaginînd chiar o limbă universală – *ars characteristica universalis* – nu a ajuns niciodată la o viziune nouă asupra limbii.

Emulii lui Leibniz, dintre care amintim aici pe Christian Wolff, nu numai că nu au renunțat la sistemul cartezian al maestrului lor dar, mai mult, l-au accentuat. Într-o încercare de schematizare a ideilor lui Leibniz, Wolff stabilea, *Psychologia empirica*[127], ca primă parte a lucrării doctrina cunoașterii concepută ca *instrumentum,* la care adăuga politica, dreptul natural și etica, împreună constituind activitatea practică, restul fiind teologie, metafizică, pneumatologie și fizică, împărțindu-le în două: prima fiind doctrina psihică și cea de a doua doctrina naturii fenomenale. Și cu toate că Wolff vorbește de o imaginație productivă, guvernată de principiul rațiunii

125 Fr. Sanzio, *Op. cit.*, Salamanca, 1587, cf. B. Croce.

126 Cfr. B. Croce, *Op. cit.*, p.275.

127 Chr. Wolff, *Op. cit.*, Frankfurt und Leipzig, 1738, p. 138-172.

suficiente, totuși o știință a imaginației, ca nouă valoare teoretică, nu a putut construi.

Cel căruia i-a fost dat să realizeze acest lucru a fost Alexander Baumgarten. El este primul care introduce termenul de *estetică* în gîndirea modernă în teza sa de doctorat: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, septembrie 1735, în care apare determinată această știință a cunoașterii sensibile ca opusă celei a intelectului, prin intermediul celor două concepte antice: *aistheta kai noeta.* Pentru Baumgarten, *Aesthetica*[128] și *Meditationes* [129], reprezentările poetice sunt confuze sau imaginative, distincția, adică intelectul, nu este poetică. Poetică este imaginația și tot ceea ce se referă la simț. Judecata asupra reprezentărilor sensibile se face prin intermediul gustului, ceea ce, spunem noi, este profund eronat.

Cel care a marcat o adevărată revoluție în ce privește reevaluarea noțiunii de poezie a fost Giambattista Vico. Cu un deceniu înainte de Baumgarten apărea la Neapole *Scienza nuova*, 1725, care, spune Croce, dezvolta în privința poeziei ideile anticipate încă în 1721 în *De constanta iurisprudentis*[130]. Vico este primul dintre moderni care concepe poezia ca pe o istorie ideală a spiritului, ca pe o formă a conștiinței. Pentru Vico poezia vine înaintea intelectului, dar după simțuri. „Treapta imaginativă (termenul este folosit tot în sensul imaginarului, n.n., M.A.) este cu totul independentă și autonomă în raport cu cea intelectivă care nu numai că nu-i poate adăuga nici o perfecțiune, dar reușește numai s-o distrugă. *Studiile de Metafizică și Poezie sînt în mod natural opuse între ele*; dat fiind că una purifică mintea de prejudecățile copilăriei, cealaltă o scufundă și o prăbușește din nou în ele; una rezistă în fața judecății simțurilor, cealaltă își face din ele regula lor principală; una

128 Baumgarten, *Op. cit.*, 1750-1758, pgf. 18

129 A. Baumgarten, *Op. cit.*, pgf. 92.

130 Cfr. B. Croce, *Op. cit.* p.285.

slăbește imaginația, cealaltă o cere robustă; una ne atrage atenția să nu facem din spirit corp, cealaltă nu se bucură de altceva decît să dea corp spiritului; de aceea gîndurile uneia sînt toate abstracte, conceptele celeilalte atunci sînt mai frumoase cînd se formează cu mai mult corp; și, în sfîrșit, una se străduie ca înțelepții să cunoască adevărul din lucrurile lipsite de orice pasiune..., cealaltă se străduie să determine pe oamenii de rînd să acționeze conform adevărului prin mecanisme de afecte foarte tulburătoare, care, desigur, în absența acestor afecte foarte tulburate nu ar acționa astfel. Iată de ce în toate timpurile trecute, în toate limbile cunoscute de noi, nu a existat niciodată un om atît de valoros, totodată și mare metafizician și mare poet, din categoria cea mai înaltă de poeți, căreia părinte și prinț îi este Homer". „Poeții sînt *simțul;* filosofii *intelectul* genului uman.[...]. Marii poeți se nasc nu atît în epocile de reflecție, cît în cele de imaginație, cărora li se zice de barbarie, astfel e Homer în barbaria antică: Dante în Evul Mediu, în reîntoarsa barbarie a Italiei. Iar cei care au vrut să regăsească în părintele poeziei grecești înțelepciunea filosofică au transformat pe *apoi* în *înainte* fiindcă secolele poeților preced pe cele ale filosofilor, iar națiunile tinere au fost ale poeților sublimi. Vorbirea poetică se naște înaintea celei prozaice din necesități de natură, și nu din capriciu al plăcerii; poveștile sau *universalii imaginativi* au fost concepute înainte de *universalii raționali*, adică filosofici.[131]"

Pentru Vico limbajul și poezia sunt identice. Prin aceasta, el a combătut prejudecata epocii conform căreia limbajul prozatorilor este propriu pe cînd limbajul poeților este unul impropriu. Primele limbi, spune Vico în *Scienza nuova prima*, *Opere*, au constat „în acte mute sau corpuri, care aveau raporturi naturale cu ideile pe care oamenii vroiau să le semnifice"[132]. După el, aceste limbaje, la care

131 B. Croce, *Op. cit.*, p. 286-287.

132 G. Vico, *Op. cit.*, ed. îngr. de G. Ferrari, ed, a 2-a, Milano, 1852- 1854.

mai adaugă heraldica medievală, trebuie să fi constituit întregul limbajului poetic, de unde ar rezulta trei feluri ale limbilor: *limbi mute sau divine; limbi eroice prin simboluri cavalerești; limbi vorbite.*

Dezvoltînd asemenea idei, natural, Vico nu putea să fie decît împotriva logicii formale aristoteliciene sau scolastice. El afirmă că a descoperit alte principii ale poeziei decît cele formulate de Platon și Aristotel. Noi am spune că le-a redescoperit, doar, deoarece, încă din antichitatea tîrzie, atît Platon cît și Aristotel au fost greșit înțeleși, traduși și interpretați, astfel încît, mai ales în cazul primului, s-au reținut numai considerațiile acestuia din *Republica,* omițîndu-se tot ce scrisese mai înainte în *Ion, Phaidon, Menon* sau *Phaidros.* Demne de amintit sunt și studiile lui Herder și Hamann asupra filosofiei limbajului. În *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Herder arată că: „Limbajul uman nu este efectul *organizării gurii,* fiindcă și cel care este mut pe viață, dacă reflectează, are în sine limbajul; nu e un *strigăt al senzației,* fiindcă el nu a fost găsit de vreo mașină de respirat, ci de o creatură care reflectează; nu e o *imitație,* fiindcă imitația naturii e un mijloc, iar aici e vorba de a explica scopul; cu atît mai puțin e o *convenție* arbitrară; sălbaticul în singurătatea pădurii ar fi trebuit să creeze limbajul pentru el însuși, chiar dacă nu l-ar fi vorbit. Limbajul este *înțelegerea sufletului cu el însuși,* tot atît de necesară cît este de necesar ca omul să fie om"[133].

Pe de altă parte, spune B. Croce [134], J. G. Hamann, examinînd teoriile prietenului său Herder, nega și el invenția și arbitrariul limbajului și punea pe primul plan libertatea umană, dar credea, spre deosebire de Herder, că limbajul era acel ceva pe care omul a putut să-l învețe numai datorită unei *communicatio idiomatum* cu divinitatea.

133 J. G. Herder, *Op. cit.*, ed a 2-a, Berlin 1789, p. 60 - 65.

134 Cfr. B. Croce, *Op. cit.*, p. 319.

Este absolut suficient, credem, acest succint excurs în teoriile poetice și lingvistice ale secolelor ce s-au scurs de la Dante, primul poet al epocii creștine care a cîntat ființa, și pînă la cel ce avea să fie considerat, de către Heidegger, ca fiind tatăl poeților, și asupra căruia se va apleca cercetarea care urmează: Hölderlin. Prin urmare, nu vom respecta un parcurs istoric, oarecum firesc al analizei, ci unul constructiv-ontologic în care analiza lui Hölderlin va prevala asupra celei a lui Dante, ceea ce, aparent și la prima vedere, ar putea părea nefiresc.

Friedrich Hölderlin

Hölderlin, ca om al timpului său, nu avea cum să ignore toate aceste curente atît de vehiculate în epocă asupra poeziei și limbajului, mai ales că va beneficia de o educație strălucită, atît clasică cît și modernă, și va avea privilegiul de a locui, cîțiva ani, în aceeași cameră cu Hegel și Schelling. Nu putem, însă, afirma că această emulație ar fi fost hotărîtoare pentru destinul, și așa atins de aripa tragicului, a marelui poet german. Vom lăsa de o parte și posibilele încadrări specifice istoricilor literaturii, și nu vom considera viziunea lui poetică tributară romantismului incipient al epocii, sau *Volksgeist*-ului herderian, deși și acestea vor avea o înrîurire incontestabilă în formarea spirituală a tînărului Hölderlin.

Analiza de față nu își propune nici o privire în perspectiva istoricismului literar și nici una a unei critici literare aplicate. Ea nu se va constitui nici într-o pledoarie a întoarcerii poeziei și poetului spre adevărurile incontestabile ale antichității. Cu toate acestea, vom considera, împreună cu Heidegger, a cărui analiză asupra lui Hölderlin ne apare și astăzi de nedepășit, că *Hyperion*-ul german este cîntărețul Zeului dispărut, al ființei ca absență, al acelui *steresis*

aristotelician. Cu Hölderlin, poezia face încă un pas spre ceea ce numeam *adevărul și autenticitatea* condiției umane.

În volumul lui Hölderlin, *Imnuri și ode*[135], găsim o elegie ce poartă titlul *Pîine și vin,* din care vom cita, pentru a putea deschide analiza noastră asupra esenței poeziei holderliene, cea de a șaptea strofă, care sună astfel:

„Dar, prietene! Noi venim prea tîrziu. Ce-i drept zeii trăiesc.
Însă, sus, pe creștete, sus, într-o altă lume.
De acolo într-una urzesc, și puțini iau aminte, se pare,
De trăim, într-atîta pe noi ne cruță din milă cerești
Căci un vas nu oricînd e în stare, fragil, să-i cuprindă
Și de aceea viața e vis despre ei. însă și rătăcirea,
Ca și somnul ajută, la fel cum nevoia și noaptea-ntăresc,
Pînă ce-n leagăn de bronz vor crește eroii, destui,
Și, ca zeilor vechi, viguros vor bate inimi în piepturi,
Ei, atunci, vin tunînd. însă totuși adesea îmi pare Că-i mai bine să dormi decît lipsit de atare tovarăș,
Și așa să aștepți; și-ntre timp ce-ar mai fi de făcut și de spus
Eu nu știu, și apoi, la ce bun poeții în timpuri sărace?
Însă ei, îmi spui tu, sînt ca preoții zeului viței,
Ce din țară în țară mereu colindau în noaptea cea sfîntă."

Lumea poeziei lui Hölderlin are drept concept fundamental termenul de *lipsă,* pe care noi l-am statuat în aristotelicianul *steresis.* Acest termen determină *prezența ca absență*. Ființa ca ființă a ființării este determinată prin prezență. Mai mult, ființa este constanta ajungere la prezență. Ca *absență* ființa este determinată prin ascundere. Zeul a fugit, iar ceea ce rămîne sunt doar palide urme ale prezenței sale. Dar unde este acel loc unde rămîne prezența zeului ce așteapă să fie rostită: în limbă va răspunde Hölderlin.

135 Fr. Holderlin, *Op. cit*, trad. rom., Șt. Augustin Doinaș și Virgil Nemoianu, București, 1977, p. 258-259.

Într-un text fragmentar, rămas în stadiu de proiect, și datînd de pe la 1800, poetul spune:

„Dar în colibe locuiește omul și se acoperă cu un pudic veșmînt, căci mai intim este și, de asemenea mai demn de luat în seamă, și ca el să păstreze spiritul asemenea preotesei flacăra divină, aceasta-i este înțelepciunea. Și de aceea bunul plac și puterea superioară de a porunci și de a înfăptui îi sînt date lui, celui asemănător cu zeii; și de aceea cel mai periculos dintre bunuri, limba îi este dată omului, pentru ca el, creînd, distrugînd și pierind, și revenind la cea care trăiește veșnic, la stăpînă și mamă, să depună mărturie de ceea ce este el, a moștenit, a învățat de la ea, ce are ea mai divin, iubirea cea atoatepăstrătoare"[136].

Așadar, înțelepciunea omului, spune poetul, constă în a-și păstra spiritul, așa cum preoteasa păstra în vechime flacăra divină. Păstrarea acestei flăcări era pentru antici, așa cum ne spune Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*[137], atît de sfîntă încît cea mai mică schimbare survenită transforma totul în nelegiuire. Și tocmai pentru că omul păstrează cu înțelepciune, neschimbată, această flacără, spiritul i-a fost dat lui, celui asemănător zeilor, puterea de a porunci și de a înfăptui. Pentru aceasta zeii i-au dat limba. Omul trăiește, creează, distruge, piere și revine la ceea ce este veșnic, doar prin limbă. Limba este, așadar, locul unde locuiește omul. Limba este acel ceva unde își are sălașul acea veșnică stăpînă și mamă care este ființa, prin urmare *adevărul* și cel căruia îi este dat să îl rostească.

În deja amintita strofă a șaptea din poema *Pîine și vin,* de remarcat că însuși titlul conține sugestia sacralității, Hölderlin se adresează prietenului său, poetul Heinse, care în contextul poeziei sale nu este decît spiritul, cu expresia: „Dar, prietene! Noi venim

136 Cfr. Martin Heidegger, *Originea Operei de artă*, trad rom. p. 194-195., Buc., 1982.
137 Cfr. F. de Coulanges, *Op. cit*, trad rom., București, Minerva, 1984, p, 241-249.

prea tîrziu. Ce-i drept zeii trăiesc însă sus, pe creștete, sus într-o altă lume". Zeul viețuiește, sus, undeva într-o altă lume, unde numai rar îi este dat muritorului să ajungă. De aceea lumea trăiește, spune poetul, în timpul nopții, timp al sărăciei spirituale. Această sărăcie spirituală este rezultanta fugii zeului și ascunderii lui într-o altă lume. Cu alte cuvinte, lumea și-a pierdut credința într-o idee capabilă să o conducă și să o guverneze. De aici, degringolada și lipsa de temei a existenței umane, ființa umană s-a rătăcit, cum spune poetul. Însă singurul capabil să aducă lumina zeului este tocmai el, căci: „Numai rar poate un om plinătatea divină să-ndure; și de aceea viața e vis despre ei". Cum este însă de conceput și care este mijlocul ce face posibilă această aducere a zeului din spațiul în care s-a refugiat? Răspunsul nu poate fi decît unul singur: prin limbă. Dar această limbă este și „cel mai periculos dintre bunuri". Cum este posibil ca înțelepciunea, Zeul, să apară într-un loc care este cel mai periculos?

„Să observăm mai întîi în ce loc se află această vorbă rostită despre limbă: într-un proiect de poezie care e chemată să spună cine este omul spre deosebire de celelalte ființe ale naturii; sînt numite trandafirul, lalelele, cerbul în pădure. Fragmentul menționat începe de aceea prin delimitarea plantei față de animal, și începe cu aceste cuvinte: „Dar în colibe locuiește omul ".

„Cine este însă omul ? Cel care trebuie să depună mărturie de ceea ce este el. A depune mărturie înseamnă, pe de o parte, a aduce la cunoștință, dar în același timp înseamnă a-ți asuma răspunderea, în actul aducerii la cunoștință. Omul este *acela* care este, tocmai în mărturisirea care atestă propriul lui *Dasein.* Mărturisirea aceasta nu înseamnă nici o expresie care se adaugă ulterior ființei sale de om, alăturîndu-i-se marginal, ci ea constituie o parte componentă a *Dasein*-ului omenesc. Dar de ce trebuie omul să mărturisească apartenența sa la pămînt? Această apartenență constă în aceea că

omul este moștenitor al lucrurilor toate și cel care învață de la toate, însă lucrurile se află în conflict. Ceea ce le desparte, prin aceasta unindu-le totodată, este numit de Hölderlin «intimă fervoare ».

Mărturisirea apartenenței la această intimă fervoare survine prin crearea unei lumi și înălțarea ei, precum și prin distrugerea acelei lumi și pieirea ei. Mărturisirea care atestă ființa sa de om și, cu aceasta, propriu-zisa ei împlinire survine din libertatea deciziei. Aceasta se înstăpînește asupra necesarului și se supune coeziunii pe care o instituie o exigență superioară. Calitatea de mărturisitor al apartenenței la ființare în totalitatea ei survine ca Istorie. Însă ca istoria să fie posibilă, omului i-a fost dată limba. Ea este un bun al omului.

În ce măsură este însă limba cel mai periculos dintre lucruri? Ea este pericolul tuturor pericolelor, pentru că ea este prima care creează posibilitatea unui pericol. Pericolul este amenințarea ființei de către ființare. Căci omul abia datorită limbii este expus unui lucru revelat, care, în calitate de ființare, îl asuprește și îl înflăcărează în *Dasein*-ul său și, în calitate de neființare, îl înșală și îl dezamăgește. Abia limba este cea care creează spațiul revelat al amenințării căreia îi este expusă ființa, precum și pe cel al dezorientării, creînd astfel posibilitatea pierderii ființei, adică pericolul. Dar limba nu este numai pericolul pericolelor, ci ea ascunde în chip necesar, în sine însăși și pentru sine însăși, un pericol constant. Sarcina limbii este de a releva și a păstra în operă ființarea ca o atare ființare. În limbă poate să își găsească exprimarea ceea ce este mai pur și mai ascuns, precum și ceea ce este tulbure și la îndemîna tuturor. Cuvîntul esențial trebuie chiar, pentru a fi înțeles și pentru a deveni astfel un bun comun, să devină comun. Iată ce într-un alt fragment al lui Hölderlin se spune: «*Tu ai grăit către divinitate, dar ați uitat cu toții că primele roade nu muritorilor, ci zeilor le aparțin. Mai comun, mai de rînd trebuie să devină fructul, abia atunci devine el un bun al mu-*

ritorilor». Ceea ce este pur și deopotrivă, ceea ce este comun sunt, amîndouă, lucruri rostite în limbă. De aceea, cuvîntul în calitatea lui de cuvînt nu oferă niciodată în chip nemijlocit certitudinea că el este un cuvînt esențial sau o vorbă goală. Ba dimpotrivă, un cuvînt esențial aduce adesea, în simplitatea sa, cu ceva neesențial. Iar ceea ce, pe de altă parte, în falsa sa strălucire, își arogă aparența de esențial, nu este decît ceva spus la întîmplare și după alții. Așa că limba trebuie să se situeze permanent într-o aparență produsă de ea însăși și, procedînd astfel, ea ajunge să-și pericliteze ceea ce-i este în chip intim propriu, și anume rostirea autentică.

În ce sens este însă cel mai periculos lucru, limba, un bun pentru om? Limba este proprietatea omului. El dispune de ea pentru a-și comunica experiențele, hotărîrile sale și dispozițiile sufletești. Limba servește pentru comunicare, dar și pentru a afirma adevărul. Ea este un bun pentru că reprezintă o unealtă adecvată acestui scop. Însă esența limbii nu se epuizează în faptul de a fi mijloc de comunicare. Prin această determinare nu este surprinsă esența ei autentică, ci este invocată doar o consecință a esenței ei. Limba nu este o simplă unealtă pe care omul o posedă pe lîngă multe altele; limba este cea care acordă de fapt posibilitatea situării în sînul deschiderii ființării. Numai acolo unde există limbă există lume, adică sfera mereu schimbătoare a deciziei și rațiunii, a faptei și a responsabilității, dar și a bunului plac și a zarvei goale, a decăderii și confuziei. Numai acolo unde se manifestă o lume există Istorie, (iar limba și istoria sunt producte ale *imaginativului poietic rațional aprioric uman*. nn. M.A.). Limba este un bun într-un sens mai originar. Ea dă garanție, adică oferă certitudinea că omul poate să fie ca ființă ce aparține Istoriei. Limba nu este o unealtă disponibilă, ci acea proprietate care dispune de cea mai înaltă posibilitate a ființei omului. Trebuie să ne asigurăm mai întîi de această esență

a limbii, pentru a înțelege cu adevărat domeniul în care operează poezia și, în felul acesta, poezia însăși."[138]

Am ales să redăm acest lung citat din Heidegger deoarece am considerat că nu putem da o explicație mai satisfăcătoare a ceea ce este limba pentru însăși viziunea lui Hölderlin. Pornind de aici, vom putea afirma că, pentru Hölderlin, limba este însăși temeiul faptului de a fi, al existenței, – acel *ti to on* grecesc – al adevărului și ființei care este adevărul proclamat de *imaginativul poietic uman specific* fiecărei epoci și culturi. Dar să vedem ce incumbă chiar această noțiune de *temei.* Pentru început să ascultăm cîteva versuri ale lui Hölderlin dintr-o altă elegie, întitulată *Mnemosyne,* rămasă neterminată, și care s-a născut, spune Heidegger, imediat după *Pîine și vin:*

„...Nu le stă în putere
Cereștilor totul. Căci mai curînd ajung
Muritorii în locul fără de temei. Așadar cu ei
Se schimbă cursul lumii. Lung este
Timpul; într-un tîrziu se ivește totuși
Ce este adevărat."[139]

Această problemă a *temeiului,* care în cazul lui Hölderlin este esența limbii, a preocupat asiduu gîndirea occidentală încă de la Platon și Aristotel, pînă la Leibniz, Kant și Heidegger. Pentru o mai bună lămurire a ceea ce voia să spună Hölderlin în versul „*Căci mai degrabă ajung muritorii în locul fără de temei*", cît și pentru a lumina ce este acest temei al limbii, care dă și păstrează ființa *Dasein*-ului, adică a deschiderii originare, a omului, pentru acest scop, vom încerca să facem un excurs în însăși istoria acestui termen și vom căuta să găsim sensul pe care vrea să îl exprime Hölderlin în această poemă. În această întreprindere ne vom folosi

138 M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 194-197.
139 Cfr. M. Heidegger, *Orig. op. de artă*, p. 194.

și vom urmări îndeaproape lucrarea lui Heidegger, *Despre esența temeiului*[140], deși calitatea traducerii românești duce textul spre limita utilizabilului.

Heidegger arată că întrebarea asupra esenței temeiului trebuie reluată. În analiza pe care o face asupra termenului *arhe,* Aristotel rezumă semnificația acestuia în felul următor: „*pason men oun koinon ton arhon to proton einai oten he estin he gignestai he gignosketai*"[141]. Trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut. Acest prim punct este situat în *capacitatea imaginativă apriorică și este adus la lumină de agens-ul* ei. Avem astfel cele trei determinări cunoscute a ceea ce, îndeobște, numim temei: prima se referă la temeiul naturii unui lucru, a doua, la cel al realității sale de fapt și, în sfîrșit, ultimul, la *temeiul adevărului*, despre care am vorbit în această lucrare. Pe lîngă această triplă determinare a naturii temeiului întîlnim și o natură cvadruplă a cauzei – *aition* –, a quddității, a esenței permanente a lucrurilor[142], care în dezbaterile ulterioare ale metafizicii au rămas, se pare, neschimbate. Deși acest tot al cauzelor au fost recunoscute ca *arhai,* totuși, principiul lor intern, cît și cel care este baza lor rămîn neelucidate. Pe de altă parte, este destul de discutabil dacă esența a ceea ce noi numim temei s-ar putea găsi în trăsătura comună a diverselor tipuri de temeiuri.

Aristotel nu s-a mulțumit însă cu expunerea celor patru cauze, amintite de noi într-unul dintre capitolele anterioare, ci, mai mult, s-a străduit să înțeleagă legătura lor internă. În cursul dezbaterilor din *Fizica B*, dar, și mai ales, în *Metafizica*, concluzionînd, Aristotel spune: „Așa că toți acești cugetători ne pot sluji ca mărturie că mo-

140 M. Heidegger, *Op. cit.*, apărută în traducere românească în volumul tradus impropriu sub titlul *Repere pe drumul gîndirii*, București, Ed. Politică, 1988, p. 53-123.,

141 Aristotel, *Metafizica*, A 1. 1013a, 17 și urm., trad rom.

142 Aristotel, *Op. cit.*, A 2, 1013b, 16 și urm.

dul în care noi am stabilit numărul și felul cauzelor este întemeiat; căci nici ei nu au putut să descopere alte cauze. Apoi, de aici, mai reiese că la cercetarea tuturor acestor principii trebuie purces sau în felul acesta sau într-unul apropiat de acesta"[143]. Nu ne vom opri, însă, la aceste determinări aristotelice și prearistotelice.

Leibniz a pus problema temeiului sub forma întrebării privitoare la principiul rațiunii suficiente. Primul care a tratat acest principiu într-o abordare monografică a fost Christian Crusius în a sa *Dissertatio philosophica de usu limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, 1743, iar ultimul, Schopenhauer, în a sa *Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente,* 1813. Kant, arată Heidegger[144], nu a avut un interes deosebit față de acest principiu, chiar dacă l-a dezbătut detaliat în mai multe lucrări ale sale considerate de mai mică importanță, cum ar fi *Nouă lămurire a primelor principii ale cunoașterii metafizice* în 1755, și totuși, el se află în centrul *Criticii rațiunii pure.* Ne vom întreba, împreună cu Heidegger, dacă problema temeiului este congruentă cu cea a rațiunii suficiente și dacă putem ajunge la temei pornind de la acest principiu. Pe de o parte, dacă acest lucru se vădește a fi o imposibilitate, atunci problema temeiului nu trebuie pusă de acum înainte și înseamnă că principiul rațiunii suficiente nu ne poate oferi baza de plecare și îndrumare în această chestiune. Detalierea problemei urmează să pună în lumină spațiul în care urmează să fie tratată problema temeiului. Heidegger arată că acest spațiu în care se manifestă esența a ceea ce putem numi temei este *transcendența, lucru cu care suntem în opoziție întrucît noi credem că temeiul se află în transcendentalitatea subiectivă imaginativ-poietică.* În cele ce vor urma se va dezbate atît despre ceea ce este esență a temeiului cît și despre ceea ce este neesență ca atribut *sine qua non* al cunoașterii

143 Aristotel, *Op. cit.*, A 7, 988b, 16 și urm, trad, Șt. Bezdechi.

144 M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 71.

omenești, atunci cînd aceasta are de a face cu esența. Este și ceea ce spunea Hölderlin în versul:

„Căci mai curînd ajung
Muritorii în locul fără de temei".

Se pune întrebarea: este acest principiu al rațiunii suficiente un enunț privitor la temei, poate fi el un sprijin suficient pentru a devoala chiar esența temeiului? Pentru a lămuri problema vom enunța cele două abordări ale principiului rațiunii suficiente. Una dintre ele este cea negativă: *nihil est sine ratione* și a doua, cea pozitivă: *omnes ens habet rationem.* Principiul face referire la ființare, pornind de la un ceva de natura temeiului, dar ce constituie *quiditatea* temeiului nu reiese din această aserțiune, ea fiind presupusă, doar. Și totuși, nelămurirea care persistă asupra acestui *principium grande* – Leibniz – al filosofiei nu poate fi lămurită decît tot pe baza a ceea ce se cheamă esența temeiului sau *capacitatea imaginativă apriorică.*

În tratatul său, *Primae veritates,* Leibniz spune: „Așadar, totdeauna, predicatul sau consecventul se află în subiect sau în antecedent; și însăși în aceasta constă natura adevărului în genere sau conexiunea între termenii propoziției, cum a observat chiar Aristotel. În adevărurile identice, totuși, conexiunea aceasta, sau *cuprinderea predicatului în subiect, este exprimată,* în toate celelalte însă ea este implicită și trebuie arătată prin analiza noțiunilor – în aceasta constînd demonstrația apriori.

Lucru acesta este adevărat pentru orice adevăr afirmativ, universal sau singular, necesar sau contingent și pentru orice denominațiune, atît intrinsecă cît și extrinsecă. Și aici se ascunde secretul admirabil de care depinde natura contingenței, adică distincția necesară dintre adevărurile necesare și cele contingente și prin care se înlătură dificultatea privitoare la necesitatea fatală a lucrurilor, chiar a celor libere.

Din aceste adevăruri, care din pricina ușurinței lor prea mari nu au fost considerate îndeajuns, urmează multe altele de mare însemnătate. În adevăr, de aici se naște îndată axioma recunoscută că *nimic nu există fără un temei*, sau că *nici un efect nu este lipsit de cauză.* Altminteri, ar exista un adevăr care nu ar putea fi dovedit a priori, care, adică, nu s-ar rezolva în adevăruri identice, – ceea ce este împotriva naturii adevărului, care totdeauna, fie în mod explicit, fie în mod implicit, este identic" [145].

Leibniz caracterizează aici adevărurile prime printr-o determinare a adevărului în primul rînd, demonstrînd nașterea acelui *principium rationis* din *natura veritatis.* Este un lucru de banalitatea de la sine înțelesului că acest *principium rationis* se susține, căci altfel ar trebui să existe lucruri lipsite de temei. Pentru Leibniz, aceasta înseamnă că ar putea exista ceva adevărat care s-ar contrapune naturii însăși a adevărului. Deoarece acest fapt este imposibil, și *principium rationis* se susține. Pentru Leibniz, adevărul este exprimat printr-o propoziție enunțiativă, iar esența lui rezidă în conexiunea dintre subiect și predicat, așa cum regăsim acest fapt și în concepția aristoteliciană și scolastică. În acest sens, adevărul ar fi o potrivire cu..., iar ceea ce este îmbinare disociativă în însăși interiorul adevărului este ceea ce este pe temeiul a..., adică această îmbinare disociativă este în măsura în care ea se *în-temeiază.* Prin urmare, adevărul are un *commercium* cu ceva ce este de ordinul temeiului. De aceea, cu cît mai mult adevăr, cu atît mai mult temei.

Heidegger, în *Ființă și timp*[146], spune că această determinare a adevărului, deși inevitabilă, rămîne totuși derivată. Faptul că există o potrivire între *nexus* și ființare, nu face ca această ființare să devină accesibilă. Or, ca un act predicativ să poată exista trebuie, mai

145 W.G. Leibniz, *Opere filosofice*, Ed, Științifică, București, vol.I, 1972, p. 42-48, trad, C. Floru.

146 M. Heidegger, *Ființă și timp*., trad. rom., Buc. 1994, pgf. 33.

întîi, ființarea despre care se vorbește, să fie manifestă și să nu aibă ea însăși caracter predicativ, trebuie să fie un *sub-jectum.* Adevărul prepozițional, de care vorbește Leibniz, este tributar unui adevăr mai originar, reprezentat de manifestarea nonpredicativă ce apare în interiorul termenului *a-letheia.* Starea ne non-ascundere – *aletheia* – a ființei, deci a adevărului, face cu putință manifestarea unor ipostaze ale lucrurilor și stă la temeiul lor, altfel spus, este esența temeiului lor. Această stare de dezvăluire legată de *aletheia* și obținută prin modalitatea împarantezării – *epohe* – o numim adevăr fenomenologic sau ontologic.

Pe de altă parte, tot ceea ce stă sub semnul aparenței, al dezvăluirilor deficiente și al ascunsului – *lethe* – vom numi ca fiind falsul sau lipsa de temei. Aceasta se manifestă îndeobște la nivelul obișnuit, cotidian, al ființării, la nivelul a ceea ce oamenii, în general, numesc *simple lucruri.* Ceea ce aduce la lumină *adevărul*, din acest haos al ființărilor contingente, printr-un fenomen de opoziție, este *logos* în înțelesul său de *legein* – faptul de a te adresa – și *legomenon* – cel ce face obiectul unei adresări. Această raportare opozitivă față de ființare a *logos*-ului ca deschidere originară-Dasein, adică om, – este o *transcendens.* Am descris, așadar, modul în care Hölderlin vede temeiul: ca *adevăr transcendentalis,* prin opoziția cuvîntului în sine și la sine însuși, cu alte cuvinte în însăși interiorul limbii, acest bun al omului care creează, distruge și pune în pericol *în-temeind.* În acest sens, limba însăși este un *transcendens,* deoarece, deși îmi aparține, ea trece dincolo, determinînd, *întemeind.*

Nu altul este înțelesul versurilor:

„Dar prietene! Noi venim prea tîrziu. Ce-i drept, zeii trăiesc
Însă, sus, pe creștete, într-o altă lume".

Zeii trăiesc, ce-i drept, într-o altă lume, lume nesupusă aparențelor și manifestărilor deficiente ale ființei cum este lumea noastră, a muritorilor, ce mai degrabă ajung în locul fără de temei. De sus,

din lumea aceea, lumea transcendenței, zeii ne descoperă, din cînd în cînd, adevărul, și asta deoarece „Numai rar poate un om plinătatea divină să-ndure; Și de aceea viața e vis despre ei". Pentru Hölderlin, deci, viața este visul despre adevăr, este ceea ce rămîne poetului să ctitorească, căci:

„Plin de merite, și totuși, în chip poetic locuiește Omul pe acest pămînt"[147].

Deși plin de merite, adică de posibilitatea de a crea prin propriu efort din însăși interiorul *capacității imaginative apriorice*, dar în aceeași măsură de a și distruge, omul locuiește acest pămînt în chip poetic. Pentru Hölderlin, această trudă de a crea bunuri prin propriul efort, va să zică printr-un efort al voinței, este o modalitate inautentică a vieții, în care temeiul ei rămîne ascuns. Și „totuși", spune el, folosind o nuanță opozitivă, omul trăiește „în chip poetic", însăși existența fiind „un vis" despre zei. Poezia este în acest chip numire *în-temeiatoare* a zeilor, este însăși esența lucrurilor, este temeiul lor-*adevărul.* Dar acest lucru despre apanajul subiectivității, rezultatul creației *imaginativ-poietice*, este o creație a omului.

De cînd „cei trei îngemănați și unici, Herakles, Dyonisos și Christ" (Heidegger) au dispărut, omul stă sub semnul nopții și al sărăciei. Lumea nu mai are acces la Zeul dispărut decît rar și prin intermediul a ceva mijlocit, dar care are posibilitatea de a releva esența lui. Acel ceva ce ține loc Zeului dispărut și prin care omul poate locui poetic această lume, ca temei purtător al Istoriei, este limba, iar expresia ei esențializată – poezia. Atunci întrebarea lui Hölderlin: „La ce bun poeții în timpuri sărace?" își găsește răspunsul. Poetul este acel privilegiat care, în ciuda sărăciei și nopții în care s-a scufundat lumea, în ciuda absenței Zeului care a fugit, aduce, din interiorul limbii și prin intermediul propriei *capacități*

147 Cfr. M. Heidegger, *Originea Operei de artă*, Buc. 1982, pg. 201.

imaginative apriorice și a *imaginativului poietic rațional aprioric* în calitate de agens, acel ceva ce stă la temeiul existenței umane; care o rostuiește și o întemeiază: adevărul care la un moment dat devine identic cu ființa. În viziunea lui Hölderlin, Zeul care a fugit se ascunde în limbă și numai prin străfulgerarea *logos*-ului prin intermediul numitei *capacități imaginative raționale apriorice* și a *imaginativului poietic rațional aprioric* chipul zeului ascuns capătă *lumina adevărului*. Nu în zadar afirmam, încă la începutul analizei privitoare la viziunea poetică a lui Hölderlin, că definitorie pentru calea de acces a poetului spre lumea adevărului este tocmai acea absență sau ascundere a prezenței-*steresis*. Respectiv prezența ca absență care este și modul de creație *ex nihilo* specific *capacității imaginative raționale poietice* și *agens*-ului ei.

***

Definitorie pentru timpul pe care îl trăim este și poezia lui Rainer Maria Rilke. De la Nietzsche și Hölderlin încoace timpul lumii a întrat în sărăcia sa extremă. Moartea și învierea exemplară a lui Christ și-au pierdut, pentru omenire, forța și puterea unificatoare(M. Heidegger). Timpul lumii stă sub semnul morții Zeului. Nici măcar urma sălășluirii lui printre muritori, și pentru ei, nu a mai rămas. Odată cu explozia malignă a gîndirii calculatoare, omul și-a pierdut omenescul ființei sale. Dar să vedem ce este și de unde provine această gîndire calculatoare?

Explozia nemaiîntîlnită a cercetării științifice a dus gîndirea umană la un progres căruia nu i-a găsit încă o finalitate. Cercetarea s-a disipat și este lipsită de un țel călăuzitor. Această cercetare pe care noi o numim exactă, dar prin aceasta nu neapărat riguroasă, asupra unuia sau altuia dintre domeniile ființării, este rezultanta voinței de cunoaștere, însă nu o voință cu scop, ci doar o voință care se are în vedere doar pe sine însăși. Voința de a cunoaște ca voință de sine și pentru sine și care are ca scop suprem cunoaște-

rea privită în general drept cunoaștere. Așadar, „ [...] cercetarea modernă este ancorată, cu alte modalități de reprezentare și cu alte moduri de producere a ființării, în trăsătura fundamentală a acelui adevăr potrivit căruia tot ce ține de ființare poartă amprenta voinței de voință, a cărei formă incipientă s-a manifestat ca «voință de putere». Concepută ca trăsătură fundamentală a naturii de ființă a ființării, «voința» este echivalarea ființării cu realul, în așa fel încît realitatea realului este ridicată la rangul unei necondiționate putințe de confecționare proprie obiectualizării nelimitate. Știința modernă nu slujește un scop care îi este oferit abia ulterior și nici nu caută un adevăr în sine. Ca o modalitate a obiectualizării calculatoare a ființării, ea este o condiție instituită de însăși voința de voință, care tocmai astfel își asigură dominația esenței sale. Însă deoarece întreaga obiectualizare a ființării se rezumă la acumularea și asigurarea acesteia, ea obținîndu-și din această ființare, posibilitățile progresiei ei, obiectualizarea se rezumă la ființare și socotește că aceasta este deja ființa."[148]

Mergînd pe firul gîndirii heideggeriene vom reitera ideea că gîndirea „exactă" este de cele mai multe ori și gîndirea mai puțin riguroasă, dacă vom lua în considerare faptul că rigoarea este rezultanta încercării de menținere constantă a raportului cu acel ceva esențial propriu ființării, anume ființa. Gîndirea exactă recunoaște doar calculul și este aservită acestui calcul.

Așa cum spuneam mai devreme, orice modalitate de calcul disipează ceea ce este numărat și îl subordonează numărătorii. Calculul face posibilă apariția doar a ceea ce este numărabil. Această numărătoare care se numără pe sine progresează într-o infinită mistuire de sine. Aplicarea și suprapunerea calculului cu ființarea dă științei impresia, oricum falsă, că prin această

148 M. Heidegger, Postfață la *Ce este metafizica?*, în vol., *Repere pe drumul gîndirii*, București. Ed., Politică, 1988, p. 281-282.

numărare devoratoare se și revelează ființa ființării. În acest fel, gîndirea calculatoare se ascunde în spatele a ceea ce ea însăși produce și dă aparența unei gîndiri producătoare punînd în lumină doar ceea ce poate fi calculabil și consumat de propria modalitate de explorare. Această gîndire calculatoare nu conștientizează că însăși caracterul calculabil al propriului său calcul ține de ceea ce este incalculabil – ființa – și scapă oricărei tentative de determinare prin calcul. Însă gîndirea care nu este determinată de și prin calcul și care se referă la acel altceva al ființării, gîndirea esențială pentru umanitatea omului, este *gîndirea poetică* și cea metafizică (Heidegger). Acest lucru apare ca manifest în zilele noastre cînd gîndirea științifică, supraevaluată și limitată la propria metodologie nu a făcut altceva, așa cum am mai arătat, decît să amplifice haosul planetar generat de structura unui virus, a unei proteine de o simplitate pe care știința, mitologizată nepermis în ultimele sute de ani nu o poate înțelege și contracara. Cunoașterea științifică nu numai că își pierde aura falsă cu care a subordonat celelalte cercetări, dar își arată neputința.

Repetăm, cercetarea științifică sau metafizică nu poate depăși logica umană care este diferită de logica naturii și pe care nici una, nici alta nu o pot surprinde. Metodologia strictă a științei supusă demersului calculator al matematicii nu face decît să îngusteze mai mult aria cercetării pe care nici nu o poate susține în spectrul naturii. Marea majoritate a alegațiilor fizicii, astrofizicii, biologiei, biochimiei etc. nu sunt decît posibilități imaginativepoietice raționale care, ca orice fel de posibilitate, în ciuda raționalității sale, se poate realiza sau nu.

Este momentul în care metafizica și gîndirea liberă rațională, cu mijloacele sale specifice de surprindere a universalului, își poate reafirma superioritatea în fața științei. Știința nu are o viziune integratoare a existenței umane, cercetările ei trebuie dirijate spre scopuri care să servească umanitatea, și nu trebuie lăsată în

perpetuarea practicilor dezastruoase, a cercetărilor distructive, a dezvoltării din chiar interiorul cercetărilor științifice ale unor tehnologii malefice, de tip totalitar, precum recenta tehnică planetară a informaticii și gîndirii artificiale, care au dus deja ființa umană spre universuri pur virtuale, distrugătoare pentru umanitate, nu doar la nivelul drepturilor naturale, dar și la nivel fizic biologic, care nu au nici o legătură cu *imaginativul poietic rațional aprioric* constructiv al realităților care pot servi umanitatea și natura. Un fizician de anvergura lui Heisenberg a avut luciditatea și puterea de a recunoaște acest lucru.

Doar metafizica, care este gîndire originară, este cea care poate indica drumul cercetării umane, poate construi și poate menține omul în ocrotirea care, paradoxal, este deschisul lumii.

„Această gîndire răspunde exigenței pe care i-o adresează ființa, în măsura în care omul remite esența istorică simplității ce caracterizează singura necesitate care nu constrînge-obligînd, ci care creează nevoia ce se împlinește în libertatea sacrificiului. Păstrarea adeveritoare a adevărului ființei – orice i s-ar întîmpla omului și întregii ființări – iată ceea ce se impune. Sacrificiul este risipirea de sine prin dăruire a ființei umane, o risipire care este liberă de orice constrîngere, deoarece se naște din abisul libertății și poartă către păstrarea adeveritoare a adevărului ființei pentru ființare. În sacrificiu survine recunoștința ascunsă, singura care onorează generozitatea cu care ființa s-a dăruit esenței omului în gîndire, pentru ca aceasta, în raportul său cu ființa, să ia asupră-și vegherea ființei. Gîndirea originară este ecoul bunăvoinței ființei, în care se luminează și în care survine acel unic lucru: că este ființare. Răspunsul gîndirii este originea cuvîntului uman, iar acest cuvînt este cel care, el abia, lasă să se nască limba, ca manifestare a cuvîntului în cuvinte. Dacă nu ar exista uneori, în chiar temeiul esenței omului istoric, o gîndire ascunsă, atunci el nu ar fi nicicînd capabil

de recunoștință, dacă admitem că în orice manifestare a gîndirii și a recunoștinței trebuie să existe, totuși, o gîndire care gîndește în chip originar adevărul ființei."[149]

Rainer Maria Rilke

Ca poet autentic, Rilke este unul din acele puține „vase fragile" în care se păstrează rostirea și gîndirea autentică. Atît viața cît și opera lui, aflate într-o strînsă simbioză, o dovedesc cu prisosință. Pentru a sublinia acest fapt, vom consemna, mai întîi, cîteva aspecte biografice.

Ca individ, R. M. Rilke era un tip egocentric, sensibil, dominat de complexul absenței iubirii părintești. Era un om cu o conștiință larg deschisă spre varietatea lumii, dar în același timp și un solitar explorator al propriului sine, al propriului *imaginativ poietic*. Fără îndoială că autorul *Elegiilor duineze* era un spirit egolatru, predispus la melancolie și meditație, dar în același timp și un individ supus, ca și mama sa de altfel, convențiilor aristocratice, valorilor sociale.

Acest „feudal al spiritului"(B. Fondane), sedus de natură și meditație și pentru care natura era ceva asemănător acelui *physis* grecesc, mai cobora, din cînd în cînd, printre oameni. Indiferent unde îl găsim, la Praga, Viena, Paris sau Berlin, în sanatoriul din Valmont sau în castelul din Muzot, Rilke trăia într-o permanentă stare de schimbare, marcată atît de însingurarea anxioasă a îndelungilor meditații solitare cît și de efervescența clocotitoare a periplurilor prin marile metropole europene. Eul său hipersensibil avea capacitatea de a stabili cele mai uimitoare relații cu natura, cu poezia, cu gîndirea metafizică, cu oamenii, cu boala, și, în cele din urmă, cu obsesia mistuitoare a morții.

149 M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 287.

Condamnat să viețuiască mereu printre oameni de cele mai diferite structuri și identități, trăind ca un veșnic călător prin lume, fiind *un poet fără țară,* Rilke capătă turnura unui trubadur modern, lipsit mereu de certitudinea unei subzistențe sigure.

S-a născut la Praga în 1875, și-a petrecut ultimele clipe ale vieții în castelul de la Muzot. A murit în sanatoriul de la Valmont, în ultima lună a anului 1926, și a fost înmormîntat în cimitirul Rarogne din Wallis. Acest poet fără țară a primit, în anii copilăriei, o educație efeminată, iar încercarea de a absolvi o școală militară s-a dovedit un eșec lamentabil. Într-o scrisoare adresată prietenei sale de tinerețe, Valery David-Rhonefeld[150], poetul își va reaminti acei ani ai copilăriei și adolescenței marcați de o copilărie eșuată și de școala militară unde educația spartană și concepțiile rigide l-au împins pe poet spre o închidere în sine cvasitotală. Rilke nu putea, structural și oarecum destinal, accepta această aparență a realității fenomenale și se dispersa instinctiv de tot ceea ce apărea sub aspectul numitei gîndiri calculatoare. Viața lui se rostuiește în căutările exemplare ale unui mare artist. Studiile întrerupte la Munchen și plecarea la Berlin marchează începutul unei vieți trăite sub semnul experimentului. Mișcarea sa continuă prin Europa era o călătorie culturală mereu reactualizată, mereu îndreptată spre diferite moduri de a fi, spre diferite izvoare de cunoaștere. Această conștiință a lipsei unui loc în viața cotidiană dar și viziunea devoratoare a gîndirii calculatoare este exprimată în poezia *Poetul.* Ea sună astfel:

„Iubită n-am nici casă ca să stau
și nici un loc în care să trăiesc
și orice lucruri cărora mă dau

150 Publicată de către P. Zech în, *Rainer Maria Rilke, Der Mensch und das Werk*, Dresden, Wolfgang Jess Verlag, 1930, p. 16-17.

devin bogate și mă cheltuiesc”[151].

Această conștientizare a vieții trăite sub dominația gîndirii calculatoare, care cheltuiește și devoră ființa, îl face pe poet conștient de rolul său de creator al esenței, de constructor al adevărului într-o lume a sărăciei extreme și a deplinei nopți:

„Ce-ai să te faci, Doamne, dacă mor?
Dacă mă sfarm (îți sunt urcior).
Dacă mă stric (și băutură-ți sînt).
Sînt meșteșugul tău și-al tău veșmînt,
Cu mine rostul tău dispare,
.....
.....
Ce-ai să te faci, Doamne? Mi-e frică.”

(Ce-ai să te faci Doamne dacă mor?).[152]

Poetul este vasul și conținutul de esență al divinității. Dispariția lui, în ceața nopții și sărăciei spirituale a umanității, echivalează cu lipsa Zeului, cu moartea lui, fapt ce ar determina absența totală a adevărului, a luminii ființei, singura capabilă să susțină umanitatea bolnavă. Rilke simte dominația acestei gîndiri calculatoare și a maleficului ascuns în esența tehnicii care a cuprins lumea ca pe un pericol. Într-o scrisoare trimisă mamei sale Clara Rilke, la 15 august 1924 de la Muzot, și cuprinsă în lucrarea deja amintită a lui P. Zech, în citeva versuri improvizate, poetul spunea:

„Precum natura își abandonează ființele pruncite
acelei cutezanțe ce însoțește pofta lor cea surdă
neocrotind-o pe nici una în brazdă și în ram,
la fel și noi, nu prea îndrăgiți de–acel
temei originar al ființei noastre, sîntem mereu

151 R. M. Rilke, *Op. cit.*, apărută în limba română în volumul *Versuri*, E.L.U., 1966, p. 78, în traducerea Mariei Banuș.

152 R.M. Rilke, *Op. cit.*, p.65. trad., M. Banuș.

trimiși de către el spre un pericol. Numai că noi
cu și mai multă rîvnă decît sălbăticiuni sau plante,
ne însoțim cu această cutezanță, o vrem, și uneori,
chiar mai cutezători decît e viața însăși,
(dar nu cu gîndul la folosul nostru) se-ntîmplă s-o întrecem pe aceasta.
Cu o suflare doar... Dincolo de orice ocrotire,
lucrul acesta ne creează
o siguranță, tocmai acolo unde se exercită forța de gravitație
a forțelor pure; ceea ce pînă la urmă ne adăpostește
este lipsa noastră de ocrotire și faptul că
am scos această lipsă în deschis, atunci cînd am văzut că ne amenință,
și am făcut astfel pentru că undeva, în cea mai vastă sferă
unde ne atinge legea, să ne primim neocrotirea cu brațele deschise."[153]

Așa cum ne arată și primul vers al acestui bruion, omul se află în centrul meditației poetice rilkeene. Poetul delimitează net ființa omului de celelalte ființări, deși acestea sunt, la rîndul lor, ființe vii. El numește aceste ființe altele decît omul, în altă parte, la începutul celei de-a opta elegii: *creaturi.* Dar, în mod paradoxal, în viziunea poetului, atît omul cît și aceste creaturi care îl însoțesc au un temei comun: natura. Natura trebuie înțeleasă aici în sensul atribuit acesteia de către Leibniz, ca ființă a ființării. Această ființă – *Natura* – strînge laolaltă ființarea, într-un centru unde „se exercită forța de gravitație a forțelor pure", lăsînd-o să apară. Acest fapt este posibil prin intermediul Voinței. „Voința este strîngerea laolaltă care se concentrează în sine și pe care o posedă orice *ens* în vederea ajungerii la sine. Orice ființare este, ca ființare, în Voință. Fiind astfel ființarea este ceva de ordinul Voinței. Vrem să spunem

153 Apud, M Heidegger, *Originea Operei de artă*, Buc., 1982, p. 218.

cu aceasta că ființarea nu este ceva voit, ci că ea însăși este, în măsura în care este, în modalitatea Voinței. Dar că ceva de ordinul Voinței este ființarea cea care, într-un chip sau altul, voiește în cadrul Voinței."[154] Ceea ce Leibniz numește aici voință noi vom numi *imaginativ poietic rațional aprioric*, ca structură poietică a intelectului care face posibilă lumea ca lume. În interiorul *structurii poietice a imaginativului*, lumea lumește (s.Welt weltet).

Ceea ce numește Rilke „natură" nu are nimic de a face cu termenul delimitat de obiectul științelor naturii. Așa cum arătam deja, natura are pentru Rilke același sens pe care îl avea *physis* pentru presocratici. Sensul originar al acestui termen este *deschiderea și creșterea din sine.* În bruionul citat de noi, natura este pentru Rilke ființa ca ființare în totalitatea ei, adică „cea mai vastă sferă". Heidegger, analizînd și el acest poem[155], arată că la Rilke natura este însuși temeiul acelei ființări care suntem noi înșine. Acest temei al ființării, valabil dintotdeauna și pentru totdeauna pentru ființarea care este omul, este adevărul, adică ființa.

Prin voința lui, omul este aruncat mereu în starea de neocrotire, ca și planta sau animalul, cu alte cuvinte este aruncat în deschisul lumii. Lumea ca deschis nu are o ordine intrinsecă și este dominată de haosul ființărilor ici-colo contingente (Heidegger). Punerea în ordine a lumii este un element al pro-ducerii umane, și are ca temei Voința (*Imaginativul poietic rațional aprioric*, spunem noi, n.n., M.A.) Omul cutează spre deschis, aducîndu-l la sine și, în felul acesta, supunîndu-l. Omul este însuși deschisul originar-*Dasein.* Prin această deschidere originară omul înglobează, printr-un act de voință, deschisul – *Natura* – și și-l apropie. Această apropiere este un act de în-spațiere. Vastitatea spațiului ființărilor contingente – *Natura* – este în-spațiată într-un spațiu infinit mai vast,

154 M. Heidegger, *Orig. op. de artă*, p., 220.

155 Cfr. M. Heidegger, *Op. cit*, p., 220-221.

care este, așa cum însăși Rilke îl numește, *„spațiul inimii"*, respectiv numitul *imaginativ poietic rațional aprioric uman.* Într-un vers din elegia a noua, acesta spune textual: *„Dasein* nemăsurat îmi irumpe în inimă", *Elegiile duineze*[156], dorind să sugereze că omul în vastitatea spațiului său interior pe care noi îl numim *capacitate imaginativă rațională aprioricâ* și *imaginativ poietic rațional aprioric*, recreează existența, dîndu-i valoare și sens, adică atribuindu-i ființă. În acest vers termenul de *Dasein* nu are sensul pe care îl dobîndește la Heidegger, ci doar sensul hegelian al existenței ca atare. Omul valorizează existența, la început prin opoziție și determinare, în sensul lui *eu* în situare opozitivă cu lumea, ca mai apoi să o înglobeze acelui spațiu al inimii rilkeean și, prin aceasta, să-i dea consistența faptului-de-a-fi, adică ființă.

M. Betz, *Rilke in Frankreich, Erinnerungen-Briefe-Dokumente,* reproducînd scrisoarea lui Rilke către un cititor rus, care îl întreba ce înțelege prin termenul de *deschis,* acesta spunea: „Trebuie să înțelegeți conceptul de «deschis» pe care am încercat să-l propun în această elegie, în sensul că gradul de conștiință al animalului îl așază în lume fără ca el să și-o opună în fiecare clipă, așa cum facem noi; animalul este în lume; noi ne situăm în fața ei, datorită specificei răsuciri și potențări pe care a cunoscut-o conștiința noastră. «Deschisul» nu se referă așadar la cer, la aer și spațiu, căci acestea sînt, la rîndul lor, obiect pentru cel care contemplă și judecă, și sînt, așadar, opace și închise. Poate că animalul, planta sînt toate acestea fără a-și da seama, și au astfel, înaintea și dedeasupră-le, acea indescriptibil de deschisă libertate care pentru noi nu are echivalente (și acestea extrem de trecătoare) decît în primele momente ale unei iubiri, în care unul vede în celălalt, în cel pe care

156 R.M. Rilke, *Elegiile Duineze*, trad. rom., Dan Constantinescu.

l-a îndrăgit, propria sa vastitate; sau poate în starea de înălțare către Dumnezeu"[157].

Animalul și planta sunt în deschis într-un chip inconștient, prinși în acea forță a atracției pure care este deschisul naturii, ceea ce deschide, și în același timp strînge laolaltă, *physis*. Omului, în schimb, îi este refuzat acest deschis de-la-sine, deoarece el se află în situare opozitivă cu realitatea. Deschiderea originară a omului este ceva ce îi aparține în exclusivitate și este rezultanta acelei în-spațieri, aducerii realității în spațiul interior al *capacității imaginative apriorice* și a *imaginativului poietic aprioric* de la care chiar el însuși pleacă, al inimii, cum spune Rilke. De aceea poetul spune:

„...Numai că noi
cu și mai multă rîvnă decît sălbăticiuni sau plante
ne însoțim cu această cutezanță..." [158].

Prin urmare, această în-spațiere este o cutezanță, un act al voinței libere, o voință de a crea realitatea proprie *imaginativului poietic rațional aprioric*. Omul, în situarea sa opozitivă față de lume, orientează lumea spre sine, iar natura o acaparează supunînd-o comenzii sale, voinței sale, dar, în același timp și valorizînd-o, împrumutîndu-i din sine pe acel *a fi*, care conferă existență. În afara ființei pe care omul o conferă naturii, aceasta este doar o ființare fără legitate și determinare. Poetul recreează lumea și o valorizează. Zeul își capătă dimensiunea și valoarea doar în măsura în care el este în om și în dialog cu el. Astfel termenii relației se schimbă. Cerești își dobîndesc existența doar prin intermediul muritorilor, în afara conștiinței cărora nu pot exista. Și nu numai ei, ci plantele, animalele și tot ceea ce, în general, are legătură cu ființarea.

Așadar, această în-spațiere a lumii reorientează acea esență care provine din exterior, din acel deschis al lumii, trimițînd-o în invi-

157 M. Betz, *Op. cit.*, 1938, p. 289.

158 Apud, M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 218.

zibilul spațiului inimii. Aici, totul rămîne întors spre interioritate/ transcendentalitate, spre autenticul *imaginativului poietic rațional aprioric și al capacității imaginative raționale apriorice* unde fiecare lucru se poate transforma în celălalt, fără îngrădire, în deplină libertate. Acest interior al spațiului inimii devine, totuși, cunoaștere autentică atunci cînd ne reîntoarcem spre lumea exterioară. Reîntoarcerea interiorului inimii/ *imaginativului poietic* spre exterior este răsturnarea separării în vederea poposirii în sfera cea mai vastă a deschisului. Acest demers exterior-interior- exterior este ceea ce conferă o stare de ocrotire esenței noastre, ca opusă stării de neocrotire a deschisului ca atare. Realizarea acestei stări de siguranță este dobîndită prin intermediul unor oameni care „uneori mai cutezători decît viața însăși... se întîmplă să o întreacă pe aceasta cu o suflare doar". Acel ceva care are natura cutezanței și a depășirii vieții – a naturii în sens de *physis,* pe care chiar grecii o asimilau uneori cu viața – este *Ființa.* Însă, din moment ce ființa este unicul mod de a fi al ființării cum mai poate fi ea depășită; numai prin ea însăși, ca fiind unicul *mod de a fi* care se depășește pe sine, ea este un *transcendens.* Prin urmare, această depășire nu trece într-un așa-zis dincolo și nu trece spre altceva la modul ascensiunii, ci ea se întoarce dincoace, la sine însăși și în esența adevărului ei. Ca fiind ea însăși ființa, ființa umană își străbate propriul spațiu ca fiind acel spațiu care ființează și este delimitat în și de cuvînt. Atunci cînd mergem la piață sau la universitate trecem prin cuvintele *piață* și *universitate* fără a ne gîndi la ele, sau la ceva de ordinul limbii. Așadar, cutezînd ființa, cei ce depășesc domeniul ființării, „cu o suflare doar", cutează limba. Iar dacă revenirea din cîmpul obiectual dat spre spațiul vast al interiorității inimii se poate împlini undeva, atunci ea, această revenire, nu se poate împlini decît în limbă. Deducem de aici că, pentru Rilke, această prezență, care se află mereu în spațiul limbii și care se manifestă în rostire, este ființa. Dar acest ceva care rostește

în spațiul limbii nu este limba ca atare, ci poezia. *Nu limba este esența poeziei, ci poezia este esența limbii* (Heidegger). Prin ea, acei puțini oameni care cutează a depăși ființa, „cu o suflare doar", aduc celorlalți *oiesis* și *logos,* adică *rațiune și cuvînt*. Acești oameni sunt poeții în al căror cînt se construiește *spațiul interior al lumii*. Cîntul acestor oameni nu este nici cerere, nici meșteșug, el este un dar al ființei. *Cîntul este existență,* spune Rilke, în al treilea sonet din prima parte a *Sonetelor către Orfeu.* Cuvîntul existență, care apare la poetul german sub forma *Dasein,* este înțeles aici ca existență în sens de prezență, fiind, de altfel, semnificația tradițională pentru ființă. Prin urmare, a cînta cîntul înseamnă tot atît cît a fi în interiorul prezenței, a ceea ce ajunge mereu și de fiecare dată la prezență: ființa. Dar acest lucru e un act de cutezanță, iar această cutezanță se materializează în a depăși ființa „cu o suflare doar". Sonetul pe care îl aminteam mai sus se încheie astfel:

„A cînta păstrîndu-te în adevăr este o altă suflare,
O suflare întru nimic. O adiere în zeu. Un vînt".

Heidegger[159], citîndu-l pe Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, arată că: „O suflare a buzelor noastre devine panorama lumii, tipul gîndurilor noastre și al sentimentelor noastre în sufletul celuilalt. De o simplă adiere atîrnă tot ce au gîndit, voit și înfăptuit vreodată oamenii pe acest pămînt; căci am mai fi umblat încă prin păduri, dacă acest suflu divin nu ne-ar fi învăluit și n-ar pluti asemenea unui sunet vrăjit pe buzele noastre".

Această suflare, spune Heidegger, înseamnă cuvîntul și esența limbii. Acei care sunt doar cu o suflare mai cutezători, cutează în interiorul limbii. Dar aceasta nu este o măsură a omului obișnuit, prins, de cele mai multe ori, fără putință de scăpare, în mrejele gîndirii calculatoare care se manifestă azi, cu sporită pregnanță, în esența tehnicii mondiale. Acest lucru este un dar oferit poeților. Acest dar

159 M. Heidegger, în *Orig. op. de artă*, p. 260.

este acel ceva ce se manifestă în spațiul interior al inimii/*imaginativului poietic rațional aprioric uman* și care este esența apartenenței la deschiderea originară – *Dasein,* este *adevărul.* Întruchiparea adevărului în limbajul lui Rilke este îngerul, acel „cel mai strălucitor". În limbajul poetic al aedului german, îngerul semnifică tot atîta cît ființa. Referindu-se la timpul extrem al sărăciei spirituale în care trăiește, poetul, într-una dintre *Elegiile duineze*, cea de a doua, spune:

„Orișicare înger este înspăimîntător. Și totuși, vai mie, cîntecul spre voi îl înalț

Cunoscîndu-vă firea, spre voi, ucigătoare aproape păsări ale sufletului".

Gîndul poetului este îndreptat către o „străpură vechime", spre acel timp în care omul, nefiind agresat, comandat și proiectat de acea gîndire malignă care se manifestă în esența tehnicii, amintita gîndire calculatoare, avea putința întîlnirii adevărului și ființei la modul firescului, ca pe ceva ce ar ține de obișnuitul cotidianului. În aceeași elegie, a doua, poetul se întreabă:

„Dar unde s-a pustiit vremea lui Tobie
Cînd unul dintre cei mai strălucitori se oprea
dinaintea umilului prag
Puțin travestit pentru călătorie".

Poetul deplînge aici tocmai acel timp al nopții, al sărăciei spirituale extreme. Este timpul pe care, pentru prima oară în poezie, îl cîntă Hölderlin, iar în filozofie îl descrie Nietzsche. Ca poet în „timpuri sărace", Rilke consideră că ceea ce este demn de a fi interogat despre destinul omului și al ființei, al adevărului, este tocmai poezia, acel spațiu al inimii în care ființa se rostește pe sine în deschisul originar – *Dasein*- al lumii care este omul însuși:

„Ascultă inimă cum în vechime doar sfinții ascultau
De-i ridica de la pămînt năpraznica chemare

Însă ei, de necrezuții, stăteau și ascultau mai departe Și doar așa le fu dat să audă ".

(Elegiile duineze, Elegia I-a)

Ceea ce le este dat să asculte sfinților și poeților este cîntecul ființei, acel ceva al adevărului ca produs al *imaginativului poietic aprioric* care face posibil ca ceva de ordinul ființării umane *să fie,* să aparțină unui loc, unui timp și unei gîndiri:

„Pămîntule, oare nu aceasta este ceea ce vrei: invizibil
În noi să te miști – Nu este acesta visul tău,
Ce altceva, de nu prefacerea, este stăruitorul tău îndemn
Pămîntule, iubitule, eu vreau!"

(Elegia a IX-a)

Omul aparține pămîntului prin acea gîndire autentică care în-spațiază și face să fie posibilă acea deschidere originară care este însuși omul în capacitatea sa de a-și fi, prin intermediul limbii, transcendent sieși. În poezia sa, Rilke cîntă tocmai această deschidere a ființei autentice: adevărul. De aceea și numai de aceea, pe tărîmul acestei lumi înecate în noapte și sărăcie, Rilke este un cîntăreț al ființei. Dincolo de aceasta, „totul este tăcere".

Dante Alighieri

Analiza care va urma va atinge un alt punct nevralgic, de cotitură, al culturii europene și ea va face referire la Dante Alighieri care, în opinia noastră, marchează sfîrșitul, apogeul, celor o mie de ani de exercițiu logic scolastic și începutul Renașterii, zorii epocii moderne. Chiar dacă sub raport istoric această situare ar putea fi considerată oarecum forțată, din punct de vedere al decantării esenței sensului de ființă ea pare perfect îndreptățită.

Dante vine în cultura europeană, în poezia ei, cu toate esențele culturii antice și cu noutatea dantelăriei produse cu atîta migală în

mănăstirile și școlile medievale europene de la Ioan Scotus Eurigena pînă la Duns Scotus, Albert cel Mare, Thoma din Aquino sau William Occam. *Pe de altă parte, am ales opera dantescă tocmai datorită faptului că ea servește cel mai bine ideii lucrării de față, după care, singur poetul are acces la esențele divine, filosofia și știința venind a prelucra aceste esențe și a le aduce la înțelegerea discursivității, la obiectivarea lor în sistem și rațiune*. Dante, ca și poeții antichității, și ca toți cei ce au rostit esențial ființa, vede poezia ca pe un instrument al cunoașterii, și nu ca pe o artă, în sensul înțelesului vechi al ei, cel de meșteșug. Poezia, dincolo de manieră sau artifex, este un mod de cunoaștere, un soi special de gnoseologie – termenul este cu adevărat forțat în acest context – dar ca modalitate de acces și revelare a ființei ea este *ontologie*. Dar asta se întîmplă atunci și numai atunci cînd poetul își găsește rolul său autentic, cînd exprimă ființa, cînd are acces la cele divine. Acest lucru se întîmplă însă foarte rar și numai în acele momente în care îi este dat omului să se apropie de divinitate, pe cît îi stă lui în putință. Reiterăm ideea că acesta este și motivul pentru care analiza noastră este una în salturi, care omite mari perioade istorice ale creației poetice, dar care, din păcate, se opresc la nivelul meșteșugăresc, al artei poetice, pierzîndu-și astfel forța și sensul autentic cu care ea – poezia – a fost dăruită: cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt, a adevărului și ființei.

În *Divina comedie*, Dante ne spune că:

„Pe cînd e omu-n miezul vieții lui
m-aflam într-o pădure-ntunecată,
că dreapta mea cărare mi-o pierdui”
(vom folosi peste tot traducerea lui G. Coșbuc) [160].

Expresia *pădure întunecată* a suscitat multe comentarii, majoritatea oprindu-se la sensul de păcat originar, de păcate obscure ale lumii pămîntești. Cu toate că această interpretare pare oarecum extrasă din contextul epocii, după unele calcule poemul ar fi înce-

160 Dante, *Divina comedie*, *Infernul*, I, 1., trad. G. Coșbuc, pref. R. Ortiz

put să fie redactat în lunile martie - aprilie 1300, metafora dantescă pune, în fapt, problema că omul trăiește în pădurea obscură a iluziilor, a aparențelor, care chiar atunci cînd apar atrăgătoare nu duc decît la fals, la învăluirea – tema vălului a făcut carieră în epocă – și ascunderea *adevărului*. Poetul ne arată calea spre lumină într-un drum inițiatic ascendent de la *Infern* la *Purgatoriu* și pînă la *Paradis,* unde se va descoperi „pur și pregătit de- a se urca la stele". Aceasta este calea care l-a dus pe Dante, însoțit de Virgiliu, de la hățișul întunecat al iluziilor la lumină, de la aparență la fenomenul pur, la ființă.

Să încercăm să urmăm calea pe care a parcurs-o poetul în cele trei lumi. Vom ocoli aici interpretările variate și eminamente diferite, teologice, filosofice, estetice, mitologice, istorice sau esoterice, pe care, de altfel, nu le-am putea cuprinde într-o viață de lectură, și vom urma strict doar drumul inițiatic al acestor călătorii, așa cum face Anton Dumitriu în analiza sa la Dante[161].

Luigi Vali, în *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore,* Roma, 1925., ne informează că Dante făcea parte dintr-o confrerie inițiatică numită *Credincioșii dragostei* și că în toate aceste tipuri de confrerii inițiații erau obligați la trei călătorii simbolice, care amintesc de cele ale templierilor în căutarea *Graal*- ului. Asemenea călătorii simbolice sunt definitorii credincioșilor tuturor religiilor, de la cele egiptene pînă la cele ebraice și indiene. Chiar și în ziua de azi, călătoriile efectuate de către musulmani sau creștini, la Mecca sau Ierusalim, sunt încercări, ce-i drept exterioare, formale, de refacere a acestor experiențe inițiatice.

Să vedem, însă, cum debutează drumul lui Dante. Ajuns la jumătatea vieții, în jurul vîrstei de 35 de ani, această împărțire a vieții apare și în *Biblie*[162], se găsește într-o pădure obscură – pădurea lui

161 A. Dumitriu, *Eseuri*, *Ed. Eminescu*, Buc. 1986. p.602-628.

162 *Biblia, Isaia*, XXXVIII, 10.

Virgiliu din *Eneida* – urmînd ca, după o serie de ocoluri, să ajungă la o colină brăzdată de primele raze ale dimineții, pe care încearcă să o urce, însă drumul îi apare păzit de trei animale sălbatice: o panteră, un leu și o lupoaică. Brusc, din neant parcă, îi apare Virgiliu, căruia i se adresează pentru a-l ajuta să treacă de aceste obstacole. Poetul latin nu este de acord arătîndu-i că lui i se cuvine un alt drum, și pentru a-l face să-l urmeze îi dezvăluie că a fost trimis la el de Beatrice, pe care o va întîlni în pragul *Paradisului*. Itinerariul celor doi poeți marchează o călătorie complicată, pe care Dante a folosit-o, construind ceea ce s-a numit o *topografie morală* proiectată spațial și imaginativ și care este schematizată atît de sugestiv de Ramiro Ortiz în studiul introductiv la traducerea lui Coșbuc din *Divina Comedie*.

Infernul are forma unei pîlnii cu vîrful în centrul pămîntului și la poarta lui se ajunge printr-o poartă situată în emisfera sudică, pe un drum „aspru și împădurit"(*Infernul,* II, 142, trad. rom., G. Coșbuc). Tărîmul întunecat se împarte în trei mari falii: Vestibulul, unde se chinuiesc cei care „au trăit fără rușine și fără laudă"[163], cei căldicei, cum spune *Biblia*. Urmează apoi *Infernul* de sus, care se întinde de la fluviul Acheron, pe care poeții îl vor trece cu ajutorul lui Charon, pînă la cetatea Dita, și este împărțit în cinci cercuri reprezentînd tot atîtea specii de păcătoși și, în sfîrșit, *Infernul* de jos, care se întinde de la cetatea Dita pînă în centrul pămîntului, cuprinzînd încă patru cercuri. În total *Infernul* are nouă cercuri, unele din ele avînd, la rîndul lor, subdiviziuni, și este populat de o gamă diversă de personaje din mitologia greco-romană, diavoli, personaje politice și religioase din vremea lui Dante, toți prezentați într-o viziune înfricoșătoare, grotescă. Pe de altă parte, la rîndul lor, toate viciile sunt clasificate în diviziuni și subdiviziuni, într-o schemă complexă. Spre ilustrare, Rugieri, prin minciună și intrigă,

163 Dante, *Infernul*, III, 36.

l-a înșelat pe contele Uglino din Florența și apoi l-a ucis. Reluînd mitul lui Tideu, unul din cei șapte regi legendari care au asediat Theba, rozînd capul lui Melanip, Dante îl înfățișează pe Uglino în aceeași ipostază; rozînd capul lui Rugieri:

„Cum vîră-n pîne dinții săi flămîndul
așa cel de deasupra-i înfigea
în cap la ceafă celuilalt, rozîndu-l.
Și nu-ntr-altfel cum tîmplele-i rodea
Tideu lui Melanip cum el în gură
rodea și-al hîrcei os și ce-i sub ea."

(Infernul, XXXII, 127-132).

În schimb, în centrul pămîntului, ca opus lui Dumnezeu, se află Lucifer, al cărui corp iese din *Infern* către o deschidere ce dă în emisfera sudică. Tîrîndu-se pe spatele stăpînului tenebrelor, cei doi poeți ies din infern și ajung în Purgatoriu. Acesta, la rîndul lui, apare ca un munte cu trei despărțituri. Ca și în cazul *Infernului* vedem aici un vestibul, apoi *Purgatoriul* propriu-zis și, în final, *Paradisul* pămîntesc. În vestibulul purgatoriului se află cei excomunicați, sau cei ce nu au avut posibilitatea pocăinței. Sufletele care au fost îngăduite în acest vestibul se adună la gura Tibrului, unde sînt întîmpinate de Cato din Utica, celebru prin faptul că s-a sinucis după ce o noapte întreagă citise dialogul lui Platon, *Phaidon,* sau despre nemurire, și a cărui misiune era aceea de a îndepărta sufletele care ar fi reușit să scape din *Infern*. După această întîlnire poeții văd „un punct de foc pe mare", care se apropie flancat de niște pete albe. Virgiliu îl recunoaște ca fiind un înger, aflat într-o ambarcațiune, și care îi va duce în Purgatoriu lopătînd cu aripile:

„Grăbit să cazi acu-n genunchi – îmi zise –
și închină-te! E înger acest foc,
De-acum solii de-acestea-ți sînt trimise!"

(Purgatoriul, II, 28-30).

Purgatoriul, ca atare, ne oferă imagini mai puțin înspăimântătoare decît acelea din *Infern*. După felul celor ce îl locuiesc, el este împărțit în trei: cei ce au iubit răul – situați pe trei cercuri – ; cei ce au iubit prea puțin binele etern – aflați în al patrulea cerc – și cei ce au fost legați de bunurile lumești – împărțiți și ei în trei cercuri.

În schimb, *Paradisul* pămîntesc este o pădure înflorită. Aici, pe malul rîului Lethe, îi apare poetului Matelda, o femeie deosebit de frumoasă. Ea îi arată lui Dante că aceasta este apa uitării, iar mai departe se găsește Eunoe, apa aducătoare de har divin. În fața lor se desfășoară o procesiune uriașă, un car înconjurat de mulțime, din care coboară Beatrice în mijlocul unui nor de flori:

„Așa-ntr-un nor de flori, ce-l ridicară
divine mîini și-n ploaie-apoi prelinsă
cădea-ndărăt și-n car și-n jur pe-afară."

(Purgatoriul, XXX, 29-30).

Vădit marcat de vechiul sentiment al iubirii, oarecum renăscut, poetul îl caută cu privirea pe Virgiliu, dar acesta dispăruse. Certat de Beatrice pentru infidelitățile sale, Dante se căiește atît de adînc încît își pierde cunoștința. Cînd se trezește este imbăiat de Matelde în apele rîului Lethe pentru a bea din apa uitării păcatelor, și apoi din apa rîului Eunoe, pentru a-și întări virtuțile și pentru a putea intra în *Paradis* ca „o plantă nouă". Acum Beatrice îi dă misiunea să spună celor vii că „a trăi este o alergare spre moarte", zicere inspirată, în mod vădit, din Platon.

Poetul este condus prin *Paradis* de noul său ghid trecînd prin cele nouă ceruri care înconjoară pămîntul-după viziunea lui Ptolemeu. Aceste ceruri reprezintă stări diferite ale beatitudinii: în cerul Lunii se găsesc cei care, fără voie, nu și-au ținut jurămintele; în cerul lui Mercur se găsesc legiuitorii; în cerul lui Venus fostele suflete iubitoare; în cel al Soarelui sufletele înțelepte; în cel al lui Marte, martirii; în cerul lui Jupiter, principii înțelepți și drepții; în cel al

lui Saturn, sufletele contemplative; în cerul înstelat sufletele care au triumfat prin credință; în cerul cristalin stihiile îngerești și, în sfîrșit, deasupra tuturor *Civitas Dei-Cetatea lui Dumnezeu*, înconjurată de corurile îngerești, fiecare dintre acestea avînd o denumire și o funcție specială. Aici este sălașul preafericiților. Fiecare cer este guvernat de inteligențe angelice, sau de *suflete motoare. Trimiterile spre Aristotel sau Augustin sau Thoma de Aquino sunt mai mult decît evidente.*

În concluzie, călătoria inițiatică a lui Dante prin cele trei tărîmuri, Infernul, Purgatoriul și Paradisul, marchează trecerea de la întuneric la lumină, de la aparență la realitatea umană care poartă în ea însăși pecetea divinității. Așa spune Dante în finalul *Paradisului*:

„O supremă lumină, care te înalți într-atîta
De la ideile muritoare la mintea mea."

(Paradisul, XXXIII, 67-68).

Acesta este, așa cum marea majoritate a cercetătorilor o redau, sensul călătoriilor inițiatice ale lui Dante; ieșirea umanității la lumină. În cele ce urmează, vom încerca să arătăm care era sensul luminii în poemul lui Dante, de fapt care era sensul *luminii imaginativului poietic rațional aprioric* la poetul florentin.

Dante nu-l alege aleatoriu pe Virgiliu ca ghid al său. În afară de prestigiul enorm de care se bucura Virgiliu, atît în timpul vieții, dar mai cu seamă în Evul Mediu, ceea ce l-a determinat pe Dante să îl considere *conducător* și să îl ia ca atare este și faptul că el găsește în *Eneida* un cert motiv de inspirație. De altfel, tema esențială a *Divinei Comedii* este asemănătoare cu cea din cartea a VI-a a *Eneidei*. Desigur, versul este altul, clasificarea viciilor și cercurilor de expiere mult mai rațional structurată, amploarea viziunii și a concepției mult mai vastă.

În afară de aceste motive care l-au determinat pe Dante să-l ia drept călăuză pe Virgiliu, mai existau și alte motive care explică această alegere. Datorită literaturii existente în acea perioadă

pe marginea vieții poetului latin, literatură presărată de povești extraordinare și comentarii abundente, așa cum arată și Emile Thomas în *Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile*[164], poetul latin trecea în secolul al XII-lea drept sfînt și profet, omniscient, taumaturg și magician. Prestigiul lui era atît de mare încît s-au confecționat talismane care erau purtate la gît, iar biserica catolică l-a introdus în anumite cîntece liturgice ca pe un profet. Să citățm cîteva exemple care arată că similitudinea de idei și imagini dintre cei doi poeți a stîrnit curiozitatea multor cercetători.

Etienne Gilson, în *Dante el la Philosophie*, arată că Virgiliu îl ghidează pe poetul florentin „reconstituind pentru Dante descinderea în *Infern* pe care o făcuse el însuși altădată cu Enea"[165].

La fel, Ramiro Ortiz, în introducerea la *Divina Comedie* la traducerea lui G. Coșbuc, spune că Dante a avut un singur premergător, pe Virgiliu, care a fost nu numai învățătorul și îndrumătorul său, ci și cel de la care a luat nu numai stilul frumos, dar și parte din inspirație și material.

Deși influența lui Virgiliu este dominatoare, totuși Dante s-a folosit și de alte surse de inspirație, în speță Ovidiu, din care preia episoade și scene întregi. Evident, tema călătoriilor inițiatice pe tărîmul umbrelor nu este singulară, și a făcut și înainte de Dante tema inspirației mai multor poeți, nu numai a lui Virgiliu. Amintim aici *Odyssea* lui Homer, legendele care-l privesc pe Hercules și Orfeu, însuși Isus coboară în *Infern* înainte de ridicarea la cer. De altfel, tema era în mare vogă în Evul Mediu, iar scrieri precum cele ale lui Cicero, *Visul lui Scipio,* sau altele ale unor autori mai puțin cunoscuți de cei moderni, dar celebri în timpul lor, precum Pietro da Barsegape sau Fra Giacomino da Verona, erau citite și răscitite. Dar, cum adesea se spune și pe bună dreptate, toți acești

164 E. Thomas, *Op.cit.,* Paris, 1879.

165 E. Gilson, *Op. cit.,* ed. a III - a, J. Vrin, Paris, 1972, p. 65.

scriitori prezintă aceste scene ale *Infernului* și *Paradisului* la modul descriptiv, pe cînd Dante le înlocuiește cu o viziune.

Într-o scrisoare către Can Grande de la Scala[166], Dante arată că opera lui fiind doctrinală, în ea trebuie să se distingă subiectul, scopul și genul de filosofie care este morala practică. Și tocmai în această urmărire a etapelor care duc la desăvîrșirea practică a omului, l-a luat el ghid pe Virgiliu. Pe de altă parte, faptul că Dante îl părăsește pe acesta la porțile *Paradisului*, în ciuda faimei sale incontestabile, se datorează faptului că mentalitatea epocii nu permitea ca un păgîn să ajungă dincolo de limita *Purgatoriului* și că însuși Dante nu putea să treacă de morala și mentalitatea care îl formaseră.

Cea care va prelua ștafeta de ghid al poetului va fi frumoasa Beatrice. Figura acestei femei a fost mult discutată de cercetătorii care s-au aplecat asupra operei dantești, și asta nu numai datorită rolului pe care îl joacă în *Divina Comedie,* dar și în viața lui Dante, cum bine se știe.

În *Vita nuova*[167], poetul însuși mărturisește că a cunoscut-o pe această femeie încă din copilărie și a fost impresionat de ea încă de la prima vedere. Dante ne spune că: „Mi-a apărut în veșminte de culoarea cea mai nobilă, simplă și modestă și împodobită în modul cel mai potrivit pentru vîrsta ei", mărturisind: „din acel moment iubirea a devenit stăpînă pe sufletul meu". Această iubire nu a fost niciodată împărtășită, în nici un fel, iar Beatrice Portinari s-a căsătorit, însă moartea ei prematură l-a afectat, se pare, puternic pe florentin. De aici încolo Beatrice va fi destul de des menționată de Dante, pînă cînd va deveni steaua lui călăuzitoare în Paradis.

---

166 Cfr., A. Dumitriu, Eseuri, Eminescu, Buc. 1986. p.602-628.

167 Cfr. A. Dumitriu, *Op. Cit., loc cit. De altfel, eseul lui Anton Dumitriu asupra lui Dante va influența puternic viziunea noastră asupra poetului florentin. Textul nostru urmează îndeaproape desfășurarea analizei lui Anton Dumitriu. Însă ceea ce urmărim noi să demonstrăm, nu are nici o legătura cu analiza maestrului nostru asupra lui Dante ci tocmai problema imaginativului uman în structurarea discursului și gîndirii în poezie.*

Semnificațiile apariției acestei femei au fost interpretate în multiple feluri, precum și rolurile simbolice acordate de comentatorii lui Dante. Edward Moore[168] a sintetizat principalele interpretări ale acestui personaj. După el Beatrice ar reprezenta: înțelepciunea, împăratul, Biserica ideală, Femeia ideală, Gîndirea-verb sau *Intellectus agens.* Nu vom insista aici asupra tuturor acestor interpretări, care mai de care mai exotice, teologice, pythagoreice etc. etc. care nu duc, în nici un caz, la o mai bună înțelegere a operei în discuție și care au fost analizate de Etienne Gilson, în lucrarea citată, istoricul francez demonstrîndu-le, de altfel, lipsa de fundament. Oricum, nu acesta este scopul analizei de față.

De ce a luat Dante o femeie drept ghid al lui în *Paradis* nu este, după opinia noastră, o sarcină grea de demonstrat pentru comentatorul operei sale. Se știe, în epocă, era un obicei bine statuat ca un cavaler să lupte sub flamura unei doamne. Acest simbol arăta iubirea pură pe care cavalerul o ducea în luptă întru apărarea adevăratei credințe. Să nu uităm că, pentru Evul Mediu, idealul de umanitate era cavalerul, erou și sfînt, totodată (Anton Dumitriu). Mai mult, încă trubadurii și menestrelii au făurit poemele lor avînd drept inspirație centrală o doamnă al cărei nume nu era niciodată dezvăluit, ci doar simbolizat, cum se vede la un Lafranc Cigala, Aimeri de Belenoi sau Uc de Saint-Cyr. Problema, în fond, nu era dacă această doamnă avea o existență reală sau nu, ci mai degrabă ceea ce simboliza ea. Așadar, nu importă dacă Beatrice Portinari ca persoană fizică este sau nu modelul lui Dante, ci ceea ce a făcut el din ea sau, mai degrabă, de ce a făcut-o. În fond, procedeul este unul obișnuit pentru Dante, el procedînd similar cu personajele din *Infern*, ce nu erau decît oameni a căror existență istorică este indubitabilă. Luînd-o pe Beatrice drept ghid în *Paradis*, Dante nu a făcut altceva decît să adopte o figură de stil generală pe atunci,

168 Cfr. E. Moore, *Studies in Dante*, II, Calderon Press, Oxford, 1899, p., 79-151.

a modului de a concepe rolul ideal al unei femei ideale, transformînd-o în ghid celest, datorită unei iubiri absolute, pure.

Francesco de Sanctis, în *Storia de la letteratura italiana*[169], arată că în contextul *Divinei Comedii,* Dante este *sufletul,* Virgiliu *rațiunea* și Beatrice *Grația divină.* Tot el spune că abandonarea lui Virgiliu de către Dante la porțile *Paradisului* se datorează faptului că aici misiunea păgînismului se încheie; Beatrice simbolizînd misiunea noii doctrine, cea a creștinismului, de aceea aparițiile care populează *Paradisul* sunt doar figuri de sfinți, patriarhi, profeți, evangheliști și apostoli. Persistă totuși o întrebare: dacă lucrurile stau așa, de ce nu apar aici drept ghizi ai lui Dante figuri emblematice ale filosofiei creștinismului, cum au fost Albert cel Mare, Thoma din Aquino sau Bonaventura, și este, totuși, preferată Beatrice? Nu putem răspunde la o atare întrebare, dar vom încerca, totuși, să relevăm construcția arhitectonică a *Divinei Comedii.* Pentru a ieși din acest adevărat labirint al lui Dedal, va trebui să găsim un fir al Ariadnei pe care să-l urmărim constant.

Vom lua drept fir călăuzitor însăși afirmația lui Dante, în scrisoarea adresată lui Can Grande de la Scala, prin care îi dedică *Paradisul*: „sensul acestei opere nu este simplu, ci se poate numi polisemantic – *istius operis non est simplex sensus immo dici potest polysemnum* "[170]. Dante crede, așa cum apare destul de clar în *II Convivo*, lucrare începută de Dante în 1304, dar rămasă neterminată, dar cum apare încă în scrisoarea către Can Grande, că o operă literară are *patru sensuri* care se luminează reciproc: *literal, alegoric, moral și anagogic.* Să dezvoltăm puțin această concepție și să luminăm, pe cît posibil, mecanismul ei interior, ajutîndu-ne atît de mai sus amintita lucrare a lui Dante cît și de studiul lui

169 Fr. de Sanctis, *Op. cit.*, I, p. 148.

170 Cfr. A. Dumitriu, *Op. cit., loc. cit.*

Anton Dumitriu din *Eseuri*[171], pe care l-am mai utilizat și urmat îndeaproape în abordarea poemului dantesc.

Sensul literal este, după Dante, acela care nu se extinde dincolo de cuvintele întrebuințate. În cazul *Divinei Comedii*, povestirea propriu-zisă a călătoriei inițiatice prin cele trei etape ale desăvîrșirii umane: *Infern*, *Purgatoriu*, *Paradis*.

Sensul alegoric este acela în care un adevăr se ascunde sub o minciună frumoasă – fabula. Dante îl dă exemplu pe Ovidiu cînd spune că Orfeu făcea prin cîntul său ca fiarele, arborii și stîncile să se miște, punînd în valoare puterea pe care o are instrumentul vocii pentru a face ca cei lipsiți de harul științei și artei poetice să se supună voinței lui Orfeu. În felul acesta, alegoric, putem admite că Virgiliu simbolizează *rațiunea luminată de filozofie,* iar Beatrice *rațiunea divină*.

Sensul moral este acela prin care o operă literară se face utilă cititorului. În *Divina Comedie* sensul moral constă în avertismentul și îndemnul făcut omului de a ieși din păcat.

Sensul anagogic – de la grecescul *anagoge* care înseamnă acțiunea de a ridica sufletul spre lucrurile înalte, de unde și înțelesul de *sens înalt spiritual* – este un suprasens, adică un sens suprapus. Dante dă exemplul profetului care spune că la ieșirea din Egipt „Iudeea a fost făcută sfîntă și liberă". Sensul literar este clar, însă în sens anagogic această propoziție ar însemna că „la ieșirea sufletului din păcat el a devenit sfînt și liber", așa cum se întîmplă și în *Paradisul* dantesc (A. Dumitriu). De remarcat faptul că Dante avertizează asupra faptului că deși sunt uneori complementare, aceste sensuri sunt în esența lor distincte și acest fapt trebuie menținut tot timpul.

Reluînd scrisoarea către Can Grande, vom vedea că Dante motivează folosirea mitului și a metaforei prin faptul că „Multe vedem cu ajutorul intelectului pentru care ne lipsesc semnele

171 A. Dumitriu, *Op. cit.*, Eminescu, Buc., p. 602 – 627.

vocale. *Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt*"[172]. Dante vrea să spună, prin aceasta, că ne lipsește rațiunea, gîndirea discursivă care nu are acces la un anumit nivel al realității, nivelul numit divin. Întrebîndu-se de ce Platon a folosit, în lucrările sale, mitul și metafora pe o scară atît de largă, Dante își răspunde: pentru a face să se *vadă* ceea ce *nu se vede* și pentru a face să se *înțeleagă* ceea ce *nu se poate înțelege.* Pentru Dante, sensul și valoarea metodologică a miturilor sunt aceleași ca la Platon.

Nouă, analiza sensului vocabulei „mit" ne-a arătat că acesta înseamnă a-și vorbi sieși, în tăcere, tăcut, dar în același timp ne-a dus la ideea de mister, *mysterion* conținînd aceeași rădăcimă *my* ca și *mythos* și însemnînd tăcere. Etimologia platonică, pe care am evitat-o în analiza de față, ne arată că *mythos* ar fi de fapt *my-theos* și ar semnifica *tăcerea divină* sau *divinitatea care tace.* Probabil, la acest fapt se gîndea Dante cînd îi scria lui Can Grande de la Scala că „există multe lucruri care se văd prin lumina intelectului dar care nu pot fi exprimate adecvat prin cuvinte"(Anton Dumitriu).

În *Infernul,* Dante ne arată că pe frontispiciul unei porți stau scrise celebrele și înfricoșătoarele versuri:

„Prin mine se ajunge la cetatea durerii,
Prin mine se ajunge la suferința eternă,
Prin mine se ajunge la lumea pierdută".

Ca să se încheie, apoi, cu și mai cunoscutul vers:

„Lăsați orice speranță voi care intrați"[173].

Să vedem ce vrea să spună Dante prin aceste versuri. Că dincolo de Poarta Infernului se află o lume în grea suferință, ceea ce este propriu acestei lumi, iar această suferință și cauza ei este faptul că omul a pierdut „bunul intelectului", deoarece poetul, atunci cînd spune „lumea pierdută", se referă, credem noi, la lumea intelectu-

172 A. Dumitriu, *Op. cit.*, p. 602-627.

173 Dante, *Infernul*, III, 1-9.

lui. Acesta este cheia a tot ceea ce se întîmplă în *Infern* și mai apoi în întreg poemul lui Dante.

Comentariile pe marginea acestei expresii, „bunul intelectului", sunt extrem de variate și controversate. Părerea comună a interpreților dă explicația după care „bunul intelectului" ar fi Dumnezeu. Anton Dumitriu[174] arată că această interpretare nu ține cont de faptul că ateii sunt așezați numai pe unul din cercurile *Infernului,* deci nu toți cei care l-au pierdut pe Dumnezeu sunt cei care au pierdut „binele intelectului".

Noi credem că această expresie trebuie înțeleasă în perspectiva celor două „intelecte aristotelice", activ și pasiv, mai ales dacă ținem seama de faptul că Dante era un bun cunoscător al filosofiei scolastice care opera curent cu cele două noțiuni împrumutate din filosofia Stagiritului. Prin urmare, este vorba aici tocmai de această pierdere a intelectului, iar toți cei ce se află în infern se află acolo din cauza acestui fapt. Iar dacă vrem să nuanțăm lucrurile, și ne vom referi din nou la scrisoarea către Can Grande, vom vedea că Dante se referă exact la pierderea intelectului activ, al intuiției intelectuale.

Această interpretare, care neagă orice fel de soluție simbolică dată expresiei în cauză, nu este una *ad hoc.* Dante cunoștea la perfecție doctrina filosofică a timpului – părere cu care sunt de acord toți cercetătorii – care era doctrina de sorginte aristotelică a lui Thoma din Aquino. Florentinul vedea în Thoma o autoritate atît de mare încît îl așază în *Paradis* în cercul al patrulea, al Soarelui, printre sufletele înțelepte:

„Acesta care-mi este la dreapta mai aproape
Mi-a fost frate și maestru
Ce-a fost în Colonia, iar eu sînt Thomas de Aquino".

174 Cfr. A. Dumitriu, *Op.cit.*, p.621.

Referindu-se la sensul ultim al operei dantești, dincolo de toate interpretările care mai de care mai esoterice și, de cele mai multe ori, fanteziste, cum sunt cele la ininterpretabilul și intraductibilul vers *„Pape satan, pape satan, aleppe*[175], F. De Sanctis, spunea: „Poetul spontan și popular se adresează poetului doct și solemn! A descrie cealaltă lume îi apare un frivol *passatempo,* o manieră a povestitorilor vulgari. Litera este acolo, dar este pentru profani, numai pentru oamenii care nu văd dincolo de aparențe. Dar el scrie pentru inițiați, pentru *inteletti sani,* și le recomandă să nu se oprească la suprafață, ci să privească dincolo. Astfel s-au născut două lumi dantești: una literală și aparentă, alta ocultă: figura și figuratul"[176]. Prin *inteletto sani,* De Sanctis înțelegea nu numai sensul de intelect sănătos, care este sensul primar al expresiei, dar mai ales întreg, adică ambele forme ale intelectului, atît cea activă cît și cea pasivă. Mai mult, celebra expresie *„Pape satan, pape satan, aleppe"*[177]*, în ciuda tonelor de cerneală care s-au scurs încercînd să fie descifrată, are o dezlegare simplă.*

Plutarh, în ale sale *Vieți Paralele*[178]*, ne spune:„Nu departe de acolo cresc trestii cretane. Haliartienii spun că aici s-a născut Radamant și-i arată mormîntul pe care îl numesc Alep. În apropiere se află și mormîntul Aromenei, căci se spune că aici a fost înmormîntată, fiind căsătorită cu Radamant după moartea lui Amfitruo".* Citatul în cauza are o insemnătate excepțională, iar Dante este imposibil să nu-l fi citit pe Plutarh. În fapt, celebrele versuri al căror sens nu a fost decriptat pînă în prezent vor să spună: „Pape (cu referință la tată, dar imposibil la Papă) Satan, Tată Satan, Aleppos (numele mormîntului lui Radamantes), cu trimitere directă la *judecătorul*

175 Dante, *Infernul,* VII, 1-3.

176 Fr. De Sanctis, *Op. cit.*, vol. I., p. 164

177 Dante, *Infernul,* VII, 1-3.

178 Plutarh, *Vieți paralele*, *Lysandros*, III, Ed. Științifică, p. 266.

Infernului, anume *Radamantes.* Prin urmare, o traducere clară ar fi: „Tată Satan, tată Satan, Radamantes". Este absolut incredibil cum 700 de ani de exegeză, zecile și sutele de mii de cărți, studii, eseuri scrise scapă din vedere această trimitere absolut limpede și ratează sensul celor spuse de Dante delirînd incredibil pe marginea acestor versuri, care sunt scrise chiar în italiană și nicidecum în cine știe ce grai exotic. Unde mai pui că ruga este adresată stăpînului infernului, *qvod erat demonstrandum*, iar ceea ce am arătat aici va avea o importanță crucială pentru demonstrația care va urma.

În acest sens, desigur, opera dantescă poate fi decriptată la mai multe niveluri. Toate aceste sensuri au fost interpretate și răsinterpretate, pînă cînd s-a creat o „pădure obscură". Acestea sufocă sensul și ne face „să nu vedem pădurea din cauza copacilor".

Etienne Gilson[179], referindu-se la personajele fictive ale operei dantești, arată că acestea sunt purtătoare de realitate. El spune că în opera lui Dante aceste ficțiuni simbolice sunt, în general, învești mîntate într-un sens simplu care rămîne univoc prin multiplele aplicații pe care le poate face poetul și care pot fi desemnate printr-un singur cuvînt. Așadar, opera lui poetică și morală nu este una ermetică, ci una care poate fi sesizată simplu, direct, așa cum intelectul pur sesizează direct esența, adevărul, prin intermediul *imaginativului poietic uman*. Dar atunci la ce se referea Dante, în scrisoarea către Can Grande, cînd spunea că sensul simbolic al operei sale nu poate fi sesizat prin cuvinte? Să încercăm să răspundem la această întrebare.

Există două probleme esențiale în *Divina Comedie*: problema eschatologică, a destinului după moarte, și problema mîntuirii omului de propriul lui destin.[180]

179 E. Gilson, *Op. cit.*, p. 293-294.

180 Cfr. A. Dumitriu, *Op. cit.*, p. 624.

Prima dintre ele este reprezentată de cele trei ipostaze: *Infern*, *Paradis* și *Purgatoriu*. La rîndul lor, cele trei denumiri sunt simbolice și inițiatice, ca și călătoriile prin aceste locuri, dar au un sens inexprimabil, așa cum o spunea însuși Dante în scrisoarea către Can Grande. Sigur, parte din personajele care populează cele trei ipostaze ale vieții de dincolo sunt simple construcții ale fanteziei realizate poetic prin metafore simple, obișnuite, altele sunt personaje istorice, reale, determinabile în timp, ca și evenimentele la care au luat parte, însă plasarea lor în scenă are un caracter simbolic, deoarece realitatea pe care o sugerează este inexprimabilă în zona intelectului obișnuit putînd fi percepută numai de intelectul activ, printr-un act al *imaginativului poietic rațional aprioric*.

La fel stau lucrurile și în ce privește a doua problemă; mîntuirea sau eliberarea prin aceste călătorii inițiatice. Fie că interpretăm aceste inițieri ca pe experiențe din viața aceasta sau, cum face Dante, din viața de dincolo, folosind mijloacele abstracte ale intelectului obișnuit, pasiv, nu vom putea ajunge la o înțelegere a acestor inițieri. Și chiar dacă, prin excepție, intelectul pasiv ar avea o înțelegere *tangentă* a lucrurilor și atunci am avea, la nivelul conștiinței, un fenomen intelectual irațional, cum l-ar numi Rudolf Otto în celebra sa lucrare, *Das Heilige*[181], apărută și în traducere românească. Însă a fi rațional sau irațional presupune o determinare abstractă, fiind denumiri care se aplică unor concepții exprimate sau exprimabile. Dar, ceea ce se ascunde sub simbol este dincolo de exprimarea conceptuală, nefiind nici rațional nici irațional, tocmai datorită faptului că ține de natura simbolului. Singurii care au acces la nivelul cel mai profund, esențial, *al imaginativului poietic rațional aprioric* sunt poeții autentici care, în rarele momente ale transei divine, au sesizat asemenea realități redate prin simbol sau metaforă. Dante a reușit să facă o asemenea incursiune în *imagi-*

181 R. Otto, *Op. cit.*, Klotz, Gotha, 1929, ed. a XVIII-a.

nativul poietic rațional aprioric, cum ne-o spune el însuși în ultimul cînt al *Paradisului.* Căci atunci cînd voia să vadă nevăzutul mintea îi fu străbătută de un fulger – „mintea mea fu străbătută de un fulger"[182]- iar în fața unei asemenea revelații cuvîntul se vădește a fi neputincios:

„De aici înainte vederea mea fu mai cuprinzătoare Decît graiul nostru, care, la asemenea viziune, cedează."

(Paradisul, XXXIII, 55-56).

Reiterăm ideea că toată această călătorie inițiatică este cuprinsă în drumul dintre cele două mari concepte dihotomice: *întunericul* și *lumina*, ea nefiind altceva decît drumul omului de la sensibil spre rațional. Dante subliniază acest lucru la sfîrșitul fiecăreia dintre cele trei părți ale *Divinei Comedii.* Pentru a ilustra acest fapt vom arăta că *Infernul* se termină cu versul: „Și astfel ieșirăm pentru a revedea stelele", *Purgatoriul* se sfîrșește cu versul: „Pur și pregătit de a urca la stele", iar *Paradisul* are ca ultim vers: „Dragostea care mișcă soarele și celelalte stele"(Anton Dumitriu).

Anton Dumitriu[183] arată că nu întîmplător cele trei versuri, cu care se sfîrșesc cele trei călătorii, se termină cu cuvîntul *stele.* Ele sunt, spune el, trepte pe care le urcă omul ca urmare a celor trei călătorii simbolice: treapta vederii luminii sau adevărului, treapta pe care o va sui pînă la lumină și adevăr și, în sfârșit, treapta prin care va înțelege lumina și adevărul.

Omul, deși prizonier al propriilor sale iluzii, al aparențelor care îi ascund realitatea făcîndu-l să trăiască, mai degrabă, un vis despre ea, are, crede Dante, posibilitatea să părăsească întunericul pădurii și să ajungă la lumină. Acesta este și sensul pe care Heidegger îl dădea termenului de *Lichtung* – luminiș, și pe care exegeții lui nu l-au înțeles, ratîndu-i sensul, speculînd în mod nepermis. Cunoscut

182 Dante, *Paradisul*, XXXIII, 140.

183 Cfr. A. Dumitriu, *Op.cit.*, p.626.

ca fiind un mare admirator al poeților, nu este exclus ca Heidegger să se fi inspirat în construcția acestui concept – între noi fie vorba mai mult o metaforă – din viziunea dantescă.

La Dante, această posibilitate de a părăsi întunericul pădurii senzoriale este realizabilă doar printr-un termen terț: acest termen se numește *dragoste*. Desigur, acest termen nu trebuie înțeles în banalitatea sa cotidiană, conform uzanței. Această dragoste este ceea ce Platon, în *Symposion,* numea motorul tuturor năzuințelor noastre – *Bros* – dorința de Frumos – *„epi tois kalois filotimias"*[184]. Parcurgînd treptele Frumosului – a nu se confunda cu noțiunea estetică modernă de frumos – Platon ajunge la ultima treaptă a acestuia, *„Frumosul unic",* care, după el, nu poate fi reprezentat „nici concret și nici prin gîndire". Așadar, *Eros*-ul este motorul care ne duce spre *lumina Adevărului*, a Frumosului și Binelui, care, în fapt, sunt unul și același lucru. Dragostea, cum spune Platon, înaripează omul pentru a-l face să urce continuu, ca și în cazul lui Dante, pînă acolo unde nu mai există urcare, pînă la dragostea divină, care nu poate fi exprimată prin cuvînt, adică prin rațiune. Singurul poetul este mandatat cu acest dar divin, și credinciosul, practicantul credinței. În acest fel, Dante exprimă modalitatea medievalului de a ajunge la Esență, la ființă, la adevăr, prin Dragoste, care este însuși Dumnezeu. Nici nu se putea altfel pentru un om al timpurilor moderne. De Sanctis[185], dintre toți comentatorii, s-a apropiat cel mai mult de acest mod de a interpreta opera dantescă: „Pentru Dante orice act de cunoaștere duce la un act de voință. Intelectul este în vîrful scării; iubirea dă înțelegerea; și aceasta înseamnă a avea intelect", intelect activ sau *imaginativ poietic rațional aprioric*, am adăuga noi. Iubirea apare ca fiind acel ceva ce face posibilă o realitate, și o duce pînă

184 Platon, *Op. cit.*, 179 a., *Opere*, Buc. Vol. I-VI, 1974 - 1989.

185 Fr. De Sanctis, Op. cit, I, p. 155

acolo unde are fiecare putința. Dante a luat ca purtător al esenței iubirii pe Beatrice. Noi credem că Beatrice reprezintă, de fapt, Biserica, cu atît mai mult cu cît în noul testament Biserica este văzută, în varii locuri, ca o femeie. Acesta este sensul autentic al apariției doamnei, a femeii, în toate actele și operele medievale, de la cavaleri, eroi și sfinți, pînă la poeți. De aceea, Dante se desparte de Virgiliu, care, ca păgîn, nu are acces la lumina dată de flacăra vie a Bisericii. Cel mai înalt pisc al *Divinei Comedii* este Beatrice, adică *Biserica*, pentru că ea reprezintă și este păstrătoarea dragostei care „mișcă soarele și stelele".

Cu aceeași dragoste sau *Eros* au numit această putere un Empedocle, un Platon sau Aristotel. Numai că în cazul de față, în *Divina Comedie,* această dragoste nu este echivalentă cu motorul nemișcat aristotelician sau thomist, cu alte cuvinte nu este însuși Dumnezeu. Beatrice, *Biserica*, nu simbolizează altceva decît suma tuturor energiilor pe care motorul *imobil*, Dumnezeu în termenii creștinismului, le dezvoltă *în lume.* Pentru a ajunge la primul motor, la Dumnezeu în cazul lui Dante, care mișcă totul, el însuși fiind nemișcat, trebuie ca mișcarea intelectului să se oprească, așa cum scepticii suspendau, opreau, cunoașterea prin *epohe.* Dante ilustrează acest fapt în două terține din cîntul final al *Paradisului*:

„Într-astfel mintea-mi suspendată
Sta ațintită fixă, nemișcată și atentă
Și tot privind ea însăși se aprinse.

La acea lumină devii astfel încît
Nu mai poți întoarce privirea
Vreodată și spre altceva."

(Paradisul, XXXIII, 97-102).

Dante este, astfel, primul poet modern care, la fel ca și cei din vechime, redescoperă drumul autentic al poeziei și rolul profetic al poetului. Pentru el, așa cum era la origine, poezia nu este doar o artă, ci *o modalitate autentică de cunoaștere*, unică și directă, nemijlocită. În acest chip, dincolo de orice, poezia este ontologie, iar poetul, acea ființare privilegiată care, atît cît le stă muritorilor în putință, accede spre realitatea ultimă, unică și divină, spre *adevăr*.

Partea practică

XVI.

Antichitatea

Imaginativul poietic epic și liric în antichitatea timpurie
Orfeu și orfismul

Vom încerca, în cele ce urmează, să creionăm o imagine a orfismului, atît cît vom putea de limpede, pentru a arăta rolul său în istoria curentelor religioase grecești, dar în același timp și influența sa hotărîtoare asupra gîndirii metafizice. Ni se pare un lucru necesar, cu atît mai mult cu cît opinia generală despre această mișcare este, de cele mai multe ori, supusă neînțelegerii și nu arareori denaturată în diverse studii ce se doresc mai mult sau mai puțin docte și spectaculoase.

Numele de orfism acoperă, în mod obișnuit, întregul efluviu de idei care, după cîte cunoaștem, încep să se manifeste cam pe la începutul sec. al VI-lea î.Ch. și care, ca întindere, depășesc limitele lumii grecești.

În acest fel, de multe ori în mod eronat, sunt considerate ca fiind orfice toate manifestările morale și religioase apărute în epocă, de la concepția panteistă a unei divinități universale, la transformarea viziunii asupra valorii morții și vieții, preocuparea pentru nemurire, credința în virtuțile ascetismului și, lucru deosebit de important, responsabilizarea mai accentuată, deși nu totală, a individului față de actele și atitudinile sale cotidiene, morale și religioase.

Altfel, vom încerca să arătăm, în spiritul unor studii deja apărute, faptul că orfismul este o formă revoluționară a *imaginativului poietic religios* grec, profund deosebită de spiritul religios al Greciei pe care îl întîlnim, așa cum am văzut și cum vom mai dezvolta, în

poemele homerice. Mai mult, așa cum menționam, el este deseori confundat cu misterele bahice și cultele infernale ale lui Dionysos, deși, în realitate, este esențial diferit de ele.

O altă prejudecată constantă care se revarsă asupra orfismului este cea potrivit căreia aceasta ar fi o religie-bloc, imobilă, pe cînd, în realitate, denumirea de orfism acoperă o paletă foarte diversă de realități.

Pentru început, a fost o modalitate ascetică de viață religioasă, apoi o întreagă gamă de idei speculative purtînd amprenta fiecărei epoci în parte. După unii, ar exista un orfism contemporan cu Pisistrate și un orfism, tîrziu, elenistic, mult mai diferite unul de celălalt decît, spre exemplu, pitagorismul și neopitagorismul.

În altă ordine de idei, vom arăta că pentru un studiu mai de detaliu al orfismului informația este fragmentară și, de cele mai multe ori, suspectă. Nu avem la îndemînă decît cîteva aluzii, adesea obscure, ale lui Herodot, Platon, Aristotel sau ale peripateticianului Eudemos.

Datele mai numeroase, dar și mai suspecte, apar abia după secolul al II-lea d.Ch., sau de la reprezentanții ultimelor școli neoplatonice (sec. V și VI d.Ch.). Pătrunși în mare măsură de creștinism, ei se vor strădui să demonstreze cu ajutorul unor citate din poemele considerate orfice, conformitatea doctrinei lui Platon cu acelea ale părinților bisericii. Aceste scrieri ne dezvăluie un orfism total diferit de ceea ce, deși vag și fragmentar, ne transmite Platon.

Un cu totul alt tip de informație vom găsi în tăblițele de aur care au fost găsite în morminte din Italia meridională, Creta, Grecia continentală, și care prezintă, ca și în cazul citat de noi mai devreme, sfaturi comportamentale adresate morților pentru a se păzi de primejdiile întîlnite pe tărîmul umbrelor. Deși au fost prezentate cu mare pompă, nu este incontestabil că aceste tăblițe ar fi de sorginte orfică. Unii cercetători afirmă că ar proveni din

anumite secte de misterii derivate din cele din care s-a desprins orfismul.

Mai avem la îndemînă două papirusuri din Egipt, foarte mutilate, unul din sec. al III-lea iar celălalt, probabil, din sec. I î.Ch. Primul conține cîteva versuri informe dintr-un ritual orfic, iar cel de-al doilea o versiune, se pare, orfică a răpirii Persefonei. Mai putem menționa aici descoperirea, de dată mai recentă, a papirusului „ars" de la Derveni. În afară de acestea, în secolele II și IV d.Ch., apar o sumedenie de poeme cu conținut eminamente orfic, precum și fragmente de poeme cu referire la agricultură, astrologie, medicină, alchimie, toate atribuite lui Orfeu, dar care nu au nimic de a face cu orfismul genuin.

Orfeu, în măsura în care acesta a existat cu adevărat, se pare că s-a născut în Tracia, sau cel puțin aceasta era credința obișnuită a grecilor trăitori în sec. al V-lea î.Ch. În schimb, epoca în care a trăit poetul trac rămîne încă controversată, tradiția așezîndu-l cu cîteva secole înainte de Homer, adică în perioada bronzului mijlociu, între sec. al XIV-lea și al XIII-lea î.Ch.[186]. La fel de discutabile apar și informațiile cu caracter biografic, întrucît nu se știe dacă era fiul muzei Calliope sau al Polhymniei, al lui Apollon sau al rîului Oiagros. A fost prinț sau rege al bistonienilor, al macedonenilor, al odrysilor, sau doar un muzicant și un poet genial? A fost dușmanul lui Dionysos sau nu? A izbutit să-și aducă soția din Infern, el care a adus atîția morți înapoi? Într-o primă fază s-a pretins că da, apoi că nu. A fost sfîșiat de menade, la ordinul lui Dionysos, sau de către femeile trace datorită misoginiei sale recunoscute? A fost un Orfeu, doi sau nici unul?[187]

---

186 *Encicl. De la Pleiade*, 1956. p. 91; *Encicl. Britannica*, ed. electr. 1998. Cea mai veche mărturie indirectă o găsim la Simonides din Ceos (556 -467? î.e.n.) frag. 27 Diehl și Kern 47.

187 Mare parte a celor care s-au ocupat de această problemă consideră că au existat mai multe personaje cu numele Orfeu. Tradiția menționează pe un Orfeu din Crotona (Suidas) și un altul din Camarina.

Lexicograful SUIDAS[188] arată că: „Orfeu din Leibethra, cetatea de la poalele Pieriei din Tracia, era fiul lui Oiagros și al Calliopei. La rîndul său Oiagros, era al cincelea pornind de la Atlas, prin Alcyone, una din fiicele acestuia. Orfeu s-a născut cu unsprezece generații înainte de războiul troian și se spune că ar fi fost discipolul lui Linos. După unii, ar fi trăit în vremea celei de a noua generații, după alții într-a unsprezecea. Ar fi scris: *Triodul* (*Triagmoi)*; unii spun însă că ar aparține lui Ion tragicul; din această lucrare fac parte așa-numitele *Veșminte sfinte* (*Hierostolika*), invocații lumești. *Cele privitoare la zidirea templelor* (*Neoteuctika*). Rostiri sacre (*Hieroi logoi*) în 24 de cînturi (unii spun că ar fi ale lui Theognetos din Thessalia, alții ale lui Kerkops pitagoreicul). *Oracolele* (*Chresmoi*) pe care unii le atribuie lui Onomacritos. *Inițierile* (*Teletai*) și acestea atribuite tot lui Onomacritos. Despre pietrele prețioase *(Lithica*), în care e vorba de gravarea pietrelor, purtînd ca titlu și Cele optzeci de pietre (*Ogdoekontalithos*). *Mîntuirea* (*Soteria*); despre acestea se spune că ar fi ale lui Timocles siracuzanul sau ale lui Persinos din Milet. *Craterele* (*Crateres*), care însă ar fi ale lui Zopyros. *Ridicarea la tron a mamei zeilor* (*Thronismoi metrooi*) și *Bachicele* (*Bachica*), care se spune că ar fi ale lui Nikias eleatul. *Coborîrea în lăcașul lui Hades*, care ar fi ale lui Herodikos din Perinthos, *Mantia* (*Peplos*) și *Năvodul* (*Diktion*), despre care de asemenea unii spun că ar fi ale lui Zopyros din Heracleea, alții, ale lui Brotinos, *Onomastica* (*Onomasticon*) în 1200 de versuri și *Theogonia* tot în 1200 de versuri, *Astronomia*, *Divinația prin nisip* (*Ammoskopia*) (?)[189] *Ritualul sacrificiilor* (*Thyepolikon*), *Jertfa de ouă* (*Oiothyka*) sau *Divinația prin ouă* (*Oioscopika*), în versuri, *Încingerea cu veșminte sacre* (*Katazostikon*),

188 Compus la Constantinopole, transmis din greșeală sub titlul de *Lexiconul lui Suidas*, *Suda* este un dicționar enciclopedic de cca. 30.000 de articole redactate ca o „apărare" împotriva erorilor și a ignoranței, prin *suda* înțelegîndu-se o lucrare întărită. Ediția folosită de noi, A. Adler, *Suidae Lexicon*, Stuttgart, Teubner, 1968 – 1971, 5 vol.

189 Acest titlu este considerat îndoielnic. Semnul întrebării aparține ediției Diels.

Imnurile (*Hymnoi*), *Despre corybanți* (*Korybantikon*) și *Cele ale firii* (*Physika*) care sunt atribuite lui Brotinos".

Se pare, însă, că o veche mărturie directă pe care o avem despre orfism se datorează lui Herodot (II, 81) care, într-un pasaj ce a suscitat multe controverse, pune în lumină identitatea dintre un rit funerar egiptean și unul orfic, dorind să sugereze influența egipteană asupra riturilor orfice din perioada elenistică, însă orfismul este atestat mult mai devreme, atît în comunitățile pitragoreice din Italia și la Athena, în cercul Pisistrazilor.

La Athena, primul și principalul reprezentant al orfismului este Onomacritos (560–490 î.Ch.), chresmolog – interpret și făuritor de oracole – prieten al lui Hippias fiul lui Pisistrate, mare amator de misterii și culte exotice. Același Onomatocritos, așa cum afirmă scholiaștii lui Homer, fiind autorul a numeroase interpolări în *Odyssea*. Pe de altă parte, criticii alexandrini îi atribuie cel puțin unul dintre poemele considerate a aparține lui Orfeu, anume *Teletai* sau *Rituri de inițiere*. Nu este, iarăși, sigur dacă prima manifestare a orfismului a avut loc la Athena sau în Italia meridională. Cu toate acestea, analiza unei legende referitoare la redactarea atheniană a poemelor homerice ne va furniza, credem, un puternic argument în sprijinul originii italiene. După o faimoasă tradiție a școlii din Pergam, aflată în conflict deschis cu cea din Alexandria, se spune că Pisistrate, dorind să dea un aspect unitar rapsodiilor homerice, pînă atunci percepute și interpretate izolat, ar fi format o echipă de patru membri avîndu-i în componență pe Onomacrit din Athena, Orfeu din Crotona, Zophir din Heracleea și un al patrulea al cărui nume nu poate fi descifrat în manuscrise.[190] Dar, posibilitatea istorică, reală, a unei asemenea întreprinderi, a lui Pisistrate ori ba,

190 Vede, V. Berard, *Rev. de Philol.*, XLV, 1921, p. 194 și urm., care încearcă să recompună numele celui presupus a fi al patrulea membru al comisiei, ajungînd la concluzia că ar fi vorba despre Epicharmos Sicilianul, însă, în opinia noastră, în ciuda ingeniozității argumentelor, această propunere este departe de a convinge.

este greu de crezut și chiar de imaginat în condițiile secolului al VI-lea î.Ch. Pe de altă parte, este o coincidență izbitoare că tocmai cei trei membri menționați, ale căror nume nu au fost puse la îndoială, sunt tocmai autorii celor mai vechi poeme cu caracter orfic. De aceea, suntem tentați a crede că această legendă a fost ticluită de către gramaticienii școlii din Pergam, fie din îndemnul ludic de a face o farsă editorilor alexandrini ai lui Homer, fie pentru a-și susține propriile teze asupra interpolărilor de origine atheniană pe care le conțin *Iliada* și *Odyssea*. Se pare că acest punct de vedere a căpătat consistență și datorită faptului, conform unor mărturii credibile, că Hippias fiul lui Pisistrate a impus rapsozilor, la întrecerile Panatheneelor, să declame cînturile homerice în ordinea logicului epic al epopeei.

O altă explicație asupra ciudățeniei alegerii lui Pisistrate ar fi viabilă în ideea în care, acesta, pentru a avea o asistență calificată pentru opera sa de reformă religioasă, ar fi inclus orfici din *Grecia Magna*, recunoscuți pentru competența lor în cultele mistice. În acest fel, s-ar putea stabili o analogie cu comisia pe care Ptolemeu I-ul a desemnat-o să organizeze noul cult al lui Serapis, și care i-a avut în componență pe teologul egiptean Manethon și pe Eumolpidul Timotheu. Cu toate acestea, s-ar putea ca respectiva revizuire a lui Homer de către orfici să nu fie decît tălmăcirea legendară a introducerii poemelor orfice din Grecia Magna în Athena, în timpul în care Pisistrate organiza marile spectacole cu recitarea poemelor homerice. Acest lucru devine, într-adevăr, credibil dacă vom avea în vedere politica religioasă a lui Pisistrate și a fiilor săi care au mărit numărul așezămintelor religioase, au construit temple, au inițiat noi ceremonii, revitalizînd vechi culte campestre, îndeosebi pe cel al lui Dionysos. Tot lor li se atribuie transformarea de esență a cultului de la Eleusis, care pare să fi acordat, în acel timp, un loc considerabil lui Dionysos și preocu-

părilor pentru lumea morților. Așadar, nu pare deloc hazardat a considera că ei au văzut în orfism un sprijin de neînlocuit pentru religia lui Dionysos și misteriile din Eleusis și, de aceea, să fi înlesnit dezvoltarea cultelor orfice cu tot avîntul.

Cu toate acestea, un altul pare să fie motivul pentru care putem susține ideea că orfismul s-ar fi născut în Grecia Mare, și anume faptul constatat al înrudirii, sub aspect religios, a pitagorismului cu orfismul inițial, înrudire atît de strînsă, încît s-a mers pînă la a se afirma nu numai originea lor comună, ci și existența unei perioade în care ar fi existat o religie comună orfico-pitagoreică.

Să încercăm să imaginăm începuturile orfismului și dezvoltarea sa ulterioară în acea lume nouă care era Grecia Mare în a doua jumătate a sec. al VI-lea.

După cum se știe pînă în prezent, nu putem vorbi despre o religie cu un conținut mistic bogat în secolele anterioare, și ne referim aici la perioada paleoliticului timpuriu pînă la cea a bronzului tîrziu. Mai mult, o datare sigură a unei viziuni religioase complex articulate nu avem pînă în plin secol VII î.Ch., odată cu apariția poemelor hesiodice.

Secolul VI î.Ch., pe teritoriul consfințit ca fiind al Greciei Mari, se validează a fi un secol al opulenței, al tinereții strălucitoare a unei noi civilizații. Plictisul, spleenul, luxul exacerbat, orgiile de toate soiurile aruncă ființa către o stare de grijă, de neliniște, care duce, invariabil, la misticism, în vreme ce păturile sărace ale populației simt nevoia unei credințe noi, unei speranțe de egalitate și dreptate într-o lume imaginară, situată undeva dincolo de realitatea prezentă, dură și necruțătoare. Este credința care apare în marile (pentru acea vreme) aglomerări urbane ale acestei părți a Greciei, de altfel, mult mai populată decît Grecia propriu-zisă.

Pe de altă parte, nu putem vorbi încă de o disciplină clar configurată a minții, structurată de tradiții morale și politice solide, de

unde și succesiunea amețitoare a tiraniilor, dar și a revoluțiilor, pe măsură, dublate de tot soiul de inovații care mai de care mai îndrăznețe în domeniul religios, fapt atestat de Pindar un secol mai tîrziu, vorbind despre conducătorii Siciliei. Aici se perpetuează vechi culte agrare, se sintetizează și se conciliază influențele Ioniei, pe care evenimentele recente au pus-o într-un contact mai strîns cu Orientul îndepărtat, și ale Cretei, unde au supraviețuit culte preelenice și, probabil, egiptene. De altfel, cultul unor divinități chtoniene precum Hades, Persefona sau Dionysos a fost înfloritor în Grecia Mare, așa cum arată mai multe săpături efectuate încă în prima parte a secolului trecut[191]. Acest fapt se datorează, credem noi, colonilor greci care au adaptat cultele pe care le aduseseră din metropolele lor la cultele indigene. Or, sub tutela acestor sanctuare unde, ca în Tarent sau Locrida, era venerată o mare divinitate feminină, zeiță a fecundității, dar și a morții, au apărut un soi de asociații religioase, despre care am mai pomenit atunci cînd am discutat despre cultul lui Dionysos, cunoscute sub denumirea prehelenică de *thiaze*.

Unii autori[192] consideră că aceste asociații erau la origine simple societăți funerare, preocupate să aplice cu strictețe rituri funerare speciale, care să asigure liniștea și fericirea sufletului în Hades. Mai tîrziu, aceste preocupări sporesc necontenit, și au făcut ca aceste *thiaze* să accepte alte idei, novatoare, de sorginte străină, în speță orientale, care le puteau satisface curiozitatea și hrăni speranțele. Cu gîndul la fericirea promisă post mortem, membrii acestor *thiaze* se supun voluntar unor canoane de viață ascetică, iar după moarte sunt îngropați într-un spațiu așa-zis sacru, destinat numai inițiaților, încredințați fiind că se vor bucura, și atunci, de

191 A se vedea *Encicl. Britannica*, ed. electr. 1998, cap. *Greek and Roman civilisation ancient*, și G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florența, 1924.

192 Vidi, A. Boulanger, *Orfeu – Legături între orfism și creștinism*, trad. rom. p. 21, Buc. 1992, dar și Reynal Sorel, *Orfeu și orfismul*, *Universitas*, 1998.

o soartă și un tratament privilegiat. La baza acestui tip de religie stă o viziune pesimistă asupra lumii și vieții, un sentiment acut al hiatusului dintre nimicnicia existenței biologice a omului și aspirațiile sale titanice.

De aici, credem, provine și concepția dualistă asupra naturii umane precum și credința nestrămutată a naturii transcendente a sufletului, corpul fiind considerat doar o închisoare în care sufletul sălășluiește temporar[193]. Astfel, purificările și viața ascetică vor elibera individul de răul, *miasma,* moral perceput ca întinare, făcînd pe practicant să eludeze obstacolele și primejdiile lumii infernale.

Însă asemenea practici nu sunt deloc unele libere. Ele sunt bine determinate în așa-numitele *hieroi logoi*, ansambluri de mituri specifice privindu-i pe Cora și Dionysos.

Să vedem însă, pe scurt, despre ce este vorba: din hierogamia Corei cu tatăl său Zeus, probabil metamorfozat în șarpe, s-a născut un tînăr zeu, Dionysos-Zagreus[194], hărăzit să stăpînească universul. Divinități infernale reușesc să pună mîna pe copil și carnea lui

---

193 Platon, *Cratyl*, 400, b, c. După Dodds și Linforth, această doctrină nu ar fi de natură orfică, în schimb Willamowitz, *Der Glaube der Hellen*, II, 1932, p. 199, atrage atenția tocmai asupra originii pur orfice a întregii demonstrații platoniene asupra relației *soma* – *sema*. Reynal Sorel, *Op. cit.*, passim, consideră și el această relație pur orfică.

194 „Zeus, sub forma unui șarpe astral, se unise cu Sufletul lumii, concepută ca Fecioara increată și purtînd același nume ca Persefona (Kore). Copilul lor divin, menit stăpînirii universale, purta numele de Dionysos – Zagreus, sau Dionysos cel sfîșiat și făcut bucăți. Într-o zi copilul divin se privea într-o oglindă, pierdut în contemplarea imaginii sale fermecătoare. Atunci Titanii (elementele dezlănțuite sau forțele inferioare ale naturii) s-au aruncat asupra lui și l-au sfîșiat în șapte bucăți, pe care le-au fiert într-un cazan imens. Minerva – Pallas (înțelepciunea divină născută din gîndirea pură a lui Zeus) a salvat inima lui Dionysos și a adus-o tatălui său. Zeus o primi în sînul său, pentru a zămisli un nou fiu și îi fulgeră apoi pe Titani. Din trupurile lor arzînde, amestecate cu vaporii care ieșeau din corpul sfîșiat al lui Dionysos, s-a născut omenirea. Dar din partea cea mai pură a lui Dionysos, din inima sa, adusă și topită din nou în sînul eterat al lui Jupiter, se nasc geniile și eroii. Din ea se va naște și noul Dionysos, în care sufletele răspîndite prin univers își vor recunoaște modelul divin. Astfel, Zeul, ale cărui bucăți sunt răspîndite în omenirea în suferință, își va regăsi unitatea luminoasă în Dionysos înviat". Cfr., Ed. Schure, *Evoluția divină de la Sfinx la Christos*, Buc., Aldo Press, 2003, p. 371 – 372. Dintre mărturiile antice asupra acestui mit amintim: Diodor, V, 74, 4; Euphorion, frag. 36 Powell în *Orphicum fragmenta*, 36, O. Kern; Clement Alexandrinul, *Protreptikos*, 2, 18, Or. fr., 35. Olympiodoros, *Comentariu la Phaidon al lui Planton*, 61 c, în L. Brisson, *Orphée. Poèms magiques et cosmologique*, Paris, *Les Belle Lettres*, 1993, p. 142.

este mîncată de acestea, cu excepția inimii, organ de la care Zeus pornește în reconstrucția și învierea lui Zagreus. Acest mit a fost, se pare, imaginat pentru a explica semnificația unui rit care nu mai era înțeles de cei care îl celebrau: omofagia, respectiv sacrificarea animalului, în care se credea că s-a întrupat spiritul Zeului, de obicei zeu al vegetației și a cărui carne este mîncată de cei prezenți, aceștia avînd convingerea că își însușesc, astfel, o parte a virtuții divine. Se pare că *thiazele* acordau acestei ceremonii calitatea de a cimenta în om elementul divin pe care, apriori, sufletul îl conține.

Se consideră că din aceste *thiaze* s-a desprins, prin specializare, orfismul și pitagorismul care s-au prelungit pînă în sec. al II - lea al erei noastre, prin diferite secte de mistere apropiate de orfism[195].

Orfismul își dobîndește statutul și numele specific odată cu apariția poemelor orfice, destinate să codifice și să justifice ritualul comunității. În fond, nici în acea vreme nimeni nu credea că aceste poeme ar fi fost compuse de Orfeu, autorii lor fiind nume cunoscute, dar se pretindea că exprimă o doctrină relevată și transmisă de legendarul poet.

Cum însă poetul Orfeu devine și patronul unei secte mistice? La această problemă s-au dat varii răspunsuri, mai mult sau mai puțin satisfăcătoare. Unii pretind că între numele lui Orfeu și secta mistică pe care o reprezintă există o perfectă identitate.

Otto Kern, în celebra sa lucrare, *Orpheus* (p.16 și urm.), arată că membrii comunității orfice și-au dat singuri numele, chemîndu-se *orphoi*, adică însingurații, și de aici ar fi fost luat numele eroului și arhegetului sectei, așa cum, repetăm, la Eleusis, numele eroului Eumolpos a fost luat de la familia sacerdotală a Eumolpizilor, adică bunii cîntăreți. În timp, eroul întemeiator, dat fiind rolul pe care îl joacă în structura sectei, devine interpretul zeilor și *comunicatorul* misterelor.

---

195 Acestor secte, apropiate de orfism, se pare, le aparțin și celebrele tăbliță de aur.

Părerea cea mai răspîndită, însă, este aceea care admite că Orfeu ar fi existat înaintea orfismului și că ar fi fost, așa cum crede Salomon Reinach, o divinitate chtoniană, un zeu-vulpe totemic sau, asemenea muzelor cu care prezintă vădite analogii, doar un daimon al vegetației și apelor curgătoare, la fel ca presupusul său tată. Aceste aspecte, credem, au o mai puțină importanță, de reținut fiind faptul că legenda sa a început să se răspîndească în Italia meridională și în Sicilia tocmai cînd se organizau *thiazele* pre-orfice.

În primă instanță, Orfeu era reprezentat ca fiind divinul cîntăreț din cithară, ale cărui cîntece supuneau chiar natura oarbă și relevau oamenilor originea zeilor și universului. Încă din acea vreme, spun unii, i se atribuiau păstrarea și conceperea de oracole. Asemănarea cu miturile dionisiace sunt izbitoare, îndeosebi moartea, amintind de sfîșierea lui Dionysos de către menade sau de omorîrea lui Zagreus, fapte care, totuși, ar putea fi și posterioare, datînd din vremea cînd era considerat întemeietorul orfismului.

În ce privește motivele care au îndemnat *thiazele* pre-orfice din Italia meridională să-i caute oblăduirea, acestea sunt deosebit de limpezi: în loc, așa cum se obișnuiește în mai toate cultele religioase de pretutindeni, să-l divinizeze pe întemeietorul sectei, acestea au preferat să confere doctrinei lor o vechime venerabilă. În acest fel, ele au avut de cîștigat, atît sub aspectul credibilității, dar și al inspirației teologice, căpătînd atît aspectul vechimii cît și al actualității.

În mod firesc, pentru un cult mistic care propovăduiește fericirea în lumea de dincolo, printre primele poeme orfice figura și o *Coborîre în Infern*[196]. În acest poem, contrar legendei-emblemă a

196 Esența mitului lui Orfeu este articulată pe catabaza și apoi moartea sa, instituind puterea amintirii în opoziție cu implacabila uitare. Amintirea este ceea ce este mai originar în existența umană, fiind legată de durerea Corei îndoliată de uciderea fiului ei Dionysos cel sfîșiat. Uitarea acoperă această suferință și face ca omul să se simtă ca și cum n-ar fi fost

orfismului, și anume aducerea la lumină din împărăția lui Hades a Euridicei, formă de altfel tîrzie a acesteia, catabaza lui Orfeu vizează aducerea și învățarea tainelor lumii de dincolo de către inițiații misterelor al căror patron este. Cu toate acestea, cartea sacră a orficilor era așa-numita *Hieros Logos* pe care unii autori[197] o atribuie lui Kerkops. În această carte sacră erau înfățișate, și corelate cu tradiția mitologică în circulație, toate miturile specifice sectei. De aceea, așa cum era obiceiul, poemul începea cu o teogonie care era, totodată, și o cosmogonie, foarte apropiată de cea a lui Hesiod și din care se inspira în mod direct. Pentru poetul orfic, la fel ca și pentru Hesiod, zeii nu au creat lumea, aceștia fiind, în fond, produse și derivate ale acesteia.

O mărturie a lui Pausanias (VIII, 37, 5), la șapte secole după epoca de care ne ocupăm, arată că Onomacrit Atenianul a jucat un rol esențial în desăvîrșirea doctrinei orfice.

născut din această „sfîșiere". Continua sfîșierea a lui Dionysos este, în fond, fundamentul nefericitei condiții umane. La nivelul diegezei aceste idei se desfășoară astfel: Soția lui Orfeu, dryada Euridice, moare mușcată de un șarpe, așa cum ne spune Ovidiu (Metamorfoze, X, 8: nupta.), chiar în ziua nunții lor. Printr-o *katabasis eis Hadou* poetul hotărăște să o aducă înapoi. El pătrunde acolo prin crevasa de la Tenaros. Primul înduioșat de cîntecul său este Cerber, apoi întreaga populație a Infernului și în cele din urmă chiar Hades și Persefona a căror faimă era tocmai neclinitirea la argumentele lui Peithó (Convingerea). Este cunoscut episodul celei de a doua morți a Euridicei, iar învățătura care se trage este aceea că moartea este întotdeauna în urmă, dar și în viitor, iar uitarea lovește în prezent. De aceea, adeptul sectei orfice și a modalității specifice de viață (*bios orphikos*) pe care aceasta o propovăduiește nu trebuie să uite niciodată acest lucru, fiindu-i amintit de celebrele „ foițe de drum" pe care le va primi epoptul și care îl vor ajuta să nu cadă în Uitare, care la rîndul ei este sinonimă cu reîncarnarea și, implicit, cu o a doua moarte. Anabaza lui Orfeu semnifică o a doua viață, cu tot cortegiul ei de suferințe. Foițele de drum (precum cele găsite la Peteleia sau Derveni) îi vor aminti inițiatului drumul care trebuie urmat neabătut, incantația potrivită pentru a dobîndi îndurarea Persefonei. Acestea îi vor atribui siguranța străbaterii drumului infernal, identic cu drumul vieții. Incantația (*epoide*) este puntea de legătură între catabaza lui Orfeu și practicile religioase orfice și urmăreau captarea bunăvoinței Persefonei, căreia orice ființă umană îi amintea de fiul său, ucis de titani. Astfel, catabaza lui Orfeu reprezintă cele două dimensiuni fundamentale ale viziunii grecești asupra existenței: amintirea (*anamnesis*), legată de viață și adevăr (*aletheia*) și uitarea (*lethe*) sinonimă morții.

197 SUIDAS, în Diels-Kranz, *Fragmentele Presocraticilor*, trad. rom. *Orfeu*, p. 25. La fel, același SUIDAS, *Op. cit*, p. 26, atribuie *Coborîrea în Infern* lui Herodikos din Perinthos.

Onomacrit

Împrumutînd de la Homer numele Titanilor, spune Pausanias, Onomacrit i-a făcut pe aceștia făptuitorii patimii lui Dionysos. Dacă o asemenea informație s-ar dovedi reală, atunci Onomacrit ar putea fi considerat un adevărat apostol al orfismului, căci plecînd de la mitul lui Zagreus, el ar fi dat la iveală doctrina păcatului originar și a salvării, pe care nu o mai cunoaștem dintr-un alt text al acelei epoci și nici chiar din texte ale unor epoci mult posterioare. După Onomacrit, titanii care l-au sfîșiat pe Zagreus sunt strămoșii omenirii. Oripilat de crima lor monstruoasă, Zeus i-a lovit cu trăsnetul și din cenușa lor s-au ivit cei dintîi oameni, care, printr-un procedeu transmutaționist, au moștenit natura divină a strămoșilor lor, fii ai Cerului și ai Pămîntului, dar au mai moștenit și ceea ce, inspirat, Platon numea *natura titanică*, sau spiritul răului și al violenței. Prin urmare, omenirea rămîne legată de vechea fărădelege, de *miasma*. Ritualul orfic vine tocmai în sprijinul acestei tare moștenite și, prin ascetism și purificare, pretinde a șterge chiar acest păcat originar, triumfînd asupra viciului și asigurînd inițiatului fericirea postumă.

Cu toate acestea, se pare că, în realitate, rolul lui Onomacritos este departe de a avea o asemenea importanță. În poemul liturgic care i-a fost atribuit, *Teletai*[198], în care sunt descrise, așa cum arată și titlul, riturile de purificare și eliberare, el a dezvoltat și a mistificat anumite mituri pentru a da o oarecare îndreptățire practicilor religioase propuse. Orfismul, înaintea lui, adoptase, pentru a expli-

198 Traducerea modernă al lui *telete* prin inițiere este eronată. Atributul lui *telete* este întotdeauna *ton theon* și nu *ton andron*, ceea ce dovedește că termenul nu semnifică riturile de trecere aplicate oamenilor (trecerea de la copilărie la maturitate, de la viață la moarte), ci rituri menite să persuadeze divinitatea prin formule consacrate. Aceste *teletai* sunt formule pentru convingerea și constrîngerea divinității la o acțiune în favoarea credinciosului. Rostite fără greșeală ele produc efecte indubitabile și semnifică victoria (*Nike*) laureată cu cununa de pe capul lui Orfeu reprezentată pe vasele din Apulia (Italia meridională sec. IV î.Ch.). Acesta este momentul orfic suprem. Victoria și-a luat zborul din palma deschisă a lui Hades.

ca firea violentă a omului, legenda după care oamenii s-ar fi născut din sîngele giganților trăsniți de Zeus. Inovația lui Onomacritos, constă în a face o deliberată confuzie între Giganți și Titani și a-i înfățișa pe cei din urmă drept ucigașii lui Zagreus, în felul acesta atribuind o nouă cauză existenței răului pe pămînt, deși doctrina mîntuirii, cum am văzut, exista înainte de orfism.

Altfel, este cunoscut faptul că el a dat o mare importanță zeiței Athena și cultului ei pe care le-a interpolat în poeme provenite din Italia meridională. În acest fel, se și explică succesul constant și definitiv pe care l-a avut această religie pe tărîmul Greciei propriu-zise. Din Athena, aceasta s-a răspîndit peste tot în teritoriul locuit de eleni. De aici, și poate că nu tocmai gratuit, a apărut ideea după care Athena este adevărata patrie a orfismului.

Putem afirma că religia orfică este deja constituită odată cu sfîrșitul secolului al VI-lea î.Ch. Cum este și firesc, din acel timp și pînă în primele secole creștine, ea nu va înceta să se îmbogățească, să capete noi aspecte și valențe. Prin urmare, considerăm ca un fapt de primă importanță să reconstituim fizionomia inițială a orfismului, pe cît ne permite sărăcia, dar și ambiguitatea informațiilor existente.

În mod hotărît, ceea ce constituie originalitatea orfismului constă în doctrina sa asupra originii și destinului sufletului, pe care am sintetiza-o la modul următor: sufletul, în ciuda naturii sale divine, este predestinat suferinței și întinării (*miasma*).

Închis, după cum spunea Platon[199], ca într-o închisoare, în propriul trup, el poartă stigmatul păcatului primordial, chiar dacă acesta nu era încă bine determinat, întrucît nimic nu ne îndeamnă să credem că mitul despre omorîrea lui Zagreus era deja definit și intrat în conștiința comună a practicantului cultului orfic incipient.

199 Platon, *Cratyl*, 400, b, c.

De altfel, așa cum afirmă și G. Glotz[200], „La Eleni, ca și la Evrei, teoria păcatului a precedat-o pe aceea a căderii". Presupunem că în sec. al VI-lea î.Ch. ereditatea unei așa-zise naturi titanice, în virtutea teoriei lui Glotz, trecea drept explicația prin excelență a desuetudinii și mizeriei condiției umane.

Încercarea individului de a elibera propriul suflet din această închisoare somatică, precum un anume Cleombrotos pomenit de Simonides sau mai cunoscutul Cato din Utica[201], este zadarnică, deoarece sufletul impur este, oricum, supus inexorabilei ciclicități a existenței. Abia ieșit dintr-un trup, prin *necesitate*, el este silit să se încarneze într-un altul, acest lanț fiind veșnic pentru cei ce nu au acces la doctrinele specifice orfismului, ruperea acestui lanț și absența reîncarnării semnificînd, de fapt, adevărata fericire. Dar pentru a realiza fizic acest lucru, orficul se supune de bună voie la tot soiul de abstinențe, de la interdicția de a consuma carnea animalelor pînă la aceea de a nu putea înmormînta un cadavru într-un veșmînt de lînă.

Cît privește ritul purificator orfic, el ne este aproape necunoscut, deși există indicii că acesta cuprindea purificări periodice, analoge celor din cultul frigian al lui Sabazios.[202]

Este, iarăși, posibil ca orfismul să fi avansat teza potrivit căreia ar fi nevoie de mai multe vieți terestre pentru purificarea totală a sufletului, lustrațiile și mortificările implicînd, în viziunea lor, și pedepse infernale.

De remarcat este faptul că, în epoca în care apare orfismul, spre deosebire de perioadele mai vechi și pe care le-am luat deja în discuție, *începe să fie admisă noțiunea răspunderii individuale,* fapt

200 Gustave Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grece*, Paris, 1904, p. 582.

201 Ambii sunt cunoscuți datorită faptului că, după o noapte de lectură din dialogul platonician *Phaidon*, s-au sinucis.

202 Cfr. A. Boulanger, *Op. cit.*, p. 31.

cu totul nou, și, în consecință, să se creadă că sufletul, după moarte, se va înfățișa în fața judecății unde va urma să răspundă pentru greșelile comise în timpul vieții terestre. Cu toate acestea, avînd în vedere și chestiunea simetriei cu ciclurile vieții, va trebui să admitem că pedeapsa infernală nu va fi fost, în accepția orficului, veșnică.

Pe de altă parte, inițiatul este înștiințat, încă din timpul vieții, asupra itinerariului de parcurs după expiere, precum și asupra cuvintelor-parolă pe care le va rosti în *vămile sălașului morților.* Izbăvit, sufletul va fi eliberat pentru totdeauna din lanțurile terestre și va odihni de-a pururi într-o deplină fericire.

Tăblițele de aur[203] găsite în morminte din Italia meridională, Creta (Eleutherna) sau papirusul de la Derveni[204] lîngă Salonic au păstrat cîteva fragmente din acest ritual pentru călătoria în lumea de dincolo. Totuși, trebuie avut în vedere faptul că aceste fragmente nu depășesc ca vechime sec. IV sau III î.Ch., și este posibil să aparțină unor secte derivate din orfism, și nu unor secte orfice propriu-zise.

Nu știm, pînă în prezent, cum am putea reconstitui, la modul imaginativ și bazat pe oarece surse, care acum lipsesc, structura paradisului orfic. Orice ipoteză, de la cîmpia sacră a Persefonei pînă la mantia cerească, acolo unde evoluează astrele, poate părea valabilă, în acord chiar cu tăblițele de la Peteleia sau cu papirusul de la Derveni.

Raportată la religia homerică, cea orfică relevă, în primul rînd, o completă răsturnare a elementelor cheie cu care operează orice fel

---

203 Amintim aici cîteva culegeri din aceste texte: D. Comparetti, *Laminette orfiche* (Florența, 1910); A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (Bonn, 1915) sau O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (1922).

204 Papirusul (carbonizat) de la Derveni a fost descoperit în 1962 în rămășițele unui rug funerar. El a fost descifrat de Anton Fackelmann, restaurator la Biblioteca Națională din Viena. Au fost, astfel, reconstituite 23 de coloane de text și cîteva fragmente din alte patru coloane care le preced. Papirusul conține un comentariu alegoric asupra versurilor orfice.

de religie: viața și moartea. Dacă epopeea homerică degajă un optimism pur al vieții, – imagine emblematică a eroismului – orfismul propune o viziune încărcată, mohorîtă, asupra existenței omenești, prezintă o față întoarsă către cele de dincolo, către moarte. Știm deja, pentru Homer sufletul nu este altceva decît suflare (*pneuma*), acel ceva ce dă viață corpului omenesc, fiind vizibil și căpătînd o oarecare concretețe abia în și după momentul morții. Pentru orfism însă, care se adresează, totuși, păturilor nevoiașe, defavorizate, ale populației, sufletul este însăși esența, ființa ființăriii umane, avînd origine divină și destin nemuritor.

Zeilor homerici, deja profund antropomorfizați, li se opun divinități difuze, cvasitranscendente[205] și care au unele vagi legături, datorită teoriei transmigrației sufletului și înrudirii universale a ființelor, cu un soi special de monoteism panteist. Mentalitatea orficului, în toate aspectele sale, ar constitui pentru omul homeric un grav *hybris*. Acesta s-ar datora atît pretenției orficului la nemurire (chiar dacă numai a sufletului), atribut exclusiv al zeilor în perioada homerică, cît și *datorită viziunii răspunderii individuale, exprimată prin doctrina păcatului originar.* Eroul homeric nici măcar nu putea avea un asemenea tip de viziune, fiind aproape întotdeauna fiu al unui zeu și, prin aceasta, trăind atît de aproape de cei nemuritori încît, prin însăși acest fapt, este ferit de misticism.

Cu toate acestea, religia orfică nu a apărut din neant, iar explicația socio-politică pe care tocmai am încercat-o se vădește a fi neîndestulătoare.

---

205 Noțiunea de *transcendent*, în accepțiunea lui *meta ta physis* ni se pare greu digerabilă pentru mentalitatea greacă. Nicăieri, în perioada arhaică, nici măcar la Platon, nu putem vorbi despre o viziune transcendentă ca atare. Interpretările ulterioare și care acceptă o viziune transcendentă a lumii, bunăoară la Platon, sunt unele din interiorul creștinismului și căutînd, cu tot dinadinsul, spre legitimare, dogme sau viziuni precreștine în antichitatea greacă.

Misticismul grec își are, probabil, rădăcina în religiile pre-elenice de tip agrar, orgiastic sau de aversiune, după cum vom încerca să arătăm ceva mai tîrziu.

Cu tot convenționalismul religios al epopeii homerice, starea de spirit ce apare în părțile mai recente ale poemelor și, în special, în *Odyssea*, dar mai ales în *Theogonia* lui Hesiod, și care ascunde o anumită fervoare a manifestării sentimentului religios, atît în Orient cît și în Occident, va fi una de fond și va persista pînă la Empedocle (către 450 î.Ch.).

Religiile mistice ies din latența în care au zăcut timp de milenii, susținute de practica extinsă a unor culte originare din Frigia și Tracia, în speță de cele dionysiace. În acest fel, cultul lui Dionysos se insinuează în sanctuarul de la Delphi. Apollon însuși devine zeul purificărilor prin excelență. Misterele Eleusine chiar își modifică spectaculos conținutul de fond promițînd practicanților o fericire post expiere. Unul dintre cei care practicau și predicau aceste soiuri de purificare, cu privire la mîntuirea și transmigrarea sufletelor, este chiar Pitagora. În Ionia, unde pitagoreismul (care pînă la un punct se confundă cu orfismul) capătă formă filosofică, misticismul își găsește supapa de refulare în opera unui Anaximandru sau Heraclit, considerați, în unele medii ale vremii, orfici, dar care reprezintă, probabil, un curent diferit.

Putem vorbi, în schimb, de un cert fundament orfic în opera lui Ferekydes din Syros[206], contemporan al lui Thales din Milet și care, în fond, reprezintă un orfism cu totul special, independent de orfismul mai vechi, din care își va trage rădăcinilie neo-orfismul.

206 Unii îl consideră, simbolic, magistrul lui Pitagora. Ceea ce este cert, evident în măsura în care putem vorbi de certitudine aici, este că Pitagora a cunoscut în Ionia doctrina migrației sufletelor, pe care ulterior, a propovăduit-o în întreaga Grecia Magna, fiind apoi răspîndită în toate ținuturile grecești.

În ce privește noile reprezentări asupra lumii infernale ce au avut loc încă în sec. VI î.Ch., acestea vădesc o analogie izbitoare cu cele egiptene.

Pe de altă parte, aceste construcții „din bucăți" ale cultului orfic, indică lipsa reală a unui întemeiator exemplar, cum ar fi Dionysos sau Christ. La originea acestei mișcări stă mai degrabă un sincretism frigian, trac, egiptean și indo-iranian, fără ca vreunul din cele patru elemente să fi avut o pondere hotărîtoare și definitivă. De aceea, putem considera orfismul un fenomen religios pe deplin elenistic[207].

Cu toate acestea, poziția de vîrf a mișcării orfice nu a supraviețuit un timp îndelungat în Grecia. La Athena, în urma războaielor medice, reacția de respingere a „medismului" va fi însoțită de renunțarea la costumul ionian și la religiile de mistere care nu erau incluse în rîndul cultelor de stat.

Oamenii de rînd, în schimb, vor rămîne credincioși acestor tipuri de ritualuri, așa cum vedem și în *Ciclopul* lui Euripide, asumînd în practicarea lor nu sensul înalt al caracterului divin al sufletului, ci mai degrabă latura formală, reprezentată de „incantațiile cele bune ale lui Orfeu", atît de folositoare împotriva accidentelor supărătoare ale vieții.

În acest mod, a apărut un tip de orfism inferior, practicat și propovăduit de așa-zișii „*orfeotelești*" preoți ai acestor culte, numiți de Platon[208] prooroci „[...]care îi conving pe stăpîni cum că stă în puterea lor – putere ce o obțin de la zei prin jertfe și descîntece – să vindece, prin praznice și serbări, păcatul cuiva sau al strămoșilor.

---

207 Făcînd apel la mărturiile unui Herodot, Strabon sau Plutarh savanți de talia unor Rohde, Maas sau Perdrizet, consideră că originea orfismului este una tracă, adoptată în Grecia pe făgașul trasat de cultul lui Dionysos. În schimb, eruditul savant german Robert Eisler consideră că mișcarea mistică apărută în Grecia prin orfism și filosofia ioniană își are obîrșia în Zervanismul iranian. În opinia noastră, această demonstrație este valabilă doar în ceea ce privește orfismul elenistic, dar este nefondată în ceea ce privește orfismul străvechi.

208 Platon, *Republica*, 364 b.

Și mai făgăduiesc, dacă cineva dorește lovirea unui vrăjmaș, că prin cheltuială mică îl vor vătăma, deopotrivă pe drept și pe nedrept, prin vrăji și cu ajutorul duhurilor, susținînd că ei pot să-i înduplece pe zei, ca aceștia să-i slujească[...]".

În această atmosferă religioasă, își fac loc nu numai superstițiile și magia, dar și culte orgiastice necunoscute, introduse în Grecia cu prilejul sosirii valurilor de sclavi proveniți în urma războaielor medice. Este vorba, mai ales, de cultul frigian al lui Sabazios, de care aminteam, și de acela al Cabirilor, al lui Bendis sau al lui Attis.

Cum este lesne de închipuit, acest melanj ritualic a făcut mult rău orfismului, însuși Euripide blamînd, în *Hippolytos*, ipocrizia și credința prefăcută a adepților lui Orfeu.

Lipsit de protecția statului, cultul orfic va supraviețui în mici comunități independente unele de altele, în care fidelitatea față de rituri se păstrează cu sfințenie, dar libertatea de interpretare a doctrinei este nestăvilită. N-a existat niciodată o *Biserică orfică* în adevăratul sens al cuvîntului, care ar fi putut asigura unitatea dogmatică a cultului. Oricum, în lipsa oricărui document epigrafic sigur, este aproape imposibil de a trasa, cu exactitate, istoria orfismului. Mai mult, în timp ce adoratorii Cybelei, a lui Sabazios, Dionysos sau Bendis își dăltuiau pe morminte mărturia credinței lor, la nivelul orfismului nu există nimic asemănător, nefiind găsită nici o mărturie în epigrafele sau basoreliefurile funerare.

Ca o ciudățenie, vom sublinia faptul că, tocmai în vremea în care orfismul își pierde din ce în ce mai mult influența, figura lui Orfeu este tratată cu predilecție de către artiștii plastici, pictori, sculptori și ceramiști, fără nici o intenție religioasă vădită. Acest fapt îl interpretăm ca pe încă o dovadă clară a independenței *de facto* a lui Orfeu de mișcarea religioasă care i-a revendicat numele și personalitatea.

Vom arăta, în capitolele următoare, că presocraticii, în genere, nu s-au inspirat în mod special din orfism, totuși, excepție face Anaximandru și Empedocle[209] din Agrigent, mistificator, poet, profet și taumaturg, dorind să treacă drept un zeu rătăcit printre oameni. Doctrina sa are rădăcini adînci în tradiția mistică din care au apărut orfismul și pitagorismul, fiind amestecată, în chip inteligent, cu elemente heraclitice și eleate.

La fel, credem noi, Platon are reale influențe din întreaga speculație mistică a secolului al VI-lea, de unde și ideea după care filosofia sa de pînă la *Phaidros* era o interpretare pitagoriciană a socratismului. Afirmația însă nu trebuie luată *cum grano salis*, deoarece ceea ce el preia din orfism sunt formule și imagini cărora, trecîndu-le prin filtrul gîndirii sale, le schimbă la modul esențial semnificația.

De aceea, putem afirma fără teama de a greși că singurul domeniu în care influența orfismului este evidentă este acela al cultelor de mistere, multe dintre acestea, în speță *thiazele* dionysiace, împrumutînd de la el o mare parte a doctrinei lor.

E. Maas, în al său *Orpheus*[210], admite că în religia dionysiacă unitatea este și mai redusă decît în cea orfică. Fiecare *thiază*, spune el, are un *hieros logos* al său propriu, chiar un pantheon special. De aceea, începînd încă cu sec. al V-lea î.Ch., Orfeu va fi considerat întemeietorul tuturor misterelor și profetul lui Dionysos.

Ernst Maas, dar și V. Macchioro[211] consideră că religia orfică nu este deloc despărțită de cea dionysiacă și că, la un moment dat, ele se confundă, contopindu-se, opinie cu care nu putem fi de acord.

---

209 Totuși, o sumedenie de surse antice arată că influențați de orfism sau pythagorism au mai fost Xenophanes din Colophon, Parmenides și Zenon din Eleea.

210 Ernst W.T. Maas, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altcristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, Munchen, 1895.

211 Vittorio Macchioro, *Zagreus*, Bari, 1920.

Cu toate acestea, vom mai apela la filonul gîndirii orfice atunci cînd vom arăta originea și importanța *revoluției raționale* a gîndirii grecești, care *nu* a apărut, totuși, miraculos și din neant, așa cum credea eronat G. Burnet, odată cu apariția și dezvoltarea, atît pe terenul ionic cît și pe cel eleat, a curentului de gîndire pe care astăzi îl numim presocratic, ci în mod firesc, ca rezultat al unei evoluții lungi, meandrice, a *imaginativului poietic rațional aprioric* specific grecesc.

În cele ce urmează, vom analiza în special latura mistică a poeziei filosofice grecești timpurii, tocmai în ideea susținerii tezei noastre după care raționalismul filosofiei grecești nu apare de undeva din neant și nici nu este rodul unui miracol dezvoltat de un popor cu gîndire miraculoasă, ci este tocmai rodul firesc al ceea ce, mai înainte, numeam a fi *imaginativul poietic rațional aprioric* propriu acestui popor, incluzînd aici percepția timpului, creația lumilor posibile, atît la nivelul palierului religios, cît și la cel al artei, poeziei sau filosofiei, al culturii în general.

De aceea, introducerea unor poeți-taumaturgi în cuprinsul unei lucrări asupra a ceea ce înseamnă *imaginativul poietic rațional aprioric și capacitatea imaginativă aprioric*ă, ca facultăți specifice de a crea lumi posibile raționale, nu trebuie să ne apară ca o îndeletnicire fără sens, ea trebuie văzută în continuarea susținerii ideii „sedimentelor" culturale și a dezvoltării line, firești, a acestuia. Pentru că, dacă „*natura non facit saltus*" atunci, credem noi, acestă lege este cu atît mai mult valabilă în ceea ce privește spiritul și modul de a fi specific de a fi și de a se raporta la lume al unui popor.

Pe de altă parte, nici o altă cercetare asupra metafizicii, artei, poeziei și filosofiei grecești nu se obosește a arăta de unde provine, cum și în ce sens se constituie acestea.

Or, noi considerăm că un studiu asupra structurii factuale a imaginativului poietic specific elin nu poate face abstracție de întregul com-

plex de situații, determinări istorice, religioase, sociologice, artistice, filosofice, științifice, prin urmare de viață în ansamblul ei, acesta nefiind doar o înșiruire goală de abstracțiuni, ci gîndul așa cum este el trăit, cum este el posibil a fi apărut și cristalizat și, în cele din urmă, influența pe care o are asupra epocii în care se dezvoltă, dar și a timpului care va urma, realitatea pe care o creează nemijlocit.

Nici o cercetare asupra acestei teme nu a reușit acest lucru. Aceasta este sarcina pe care ne-o trasăm în lucrarea de față, de unde și ineditul abordării și complexitatea uneori „de dantelă" a excursului ce poate da senzația de a fi „încărcat".

Musaios

Ca și în cazul lui Orfeu sau Linos, despre *Musaios*[212], poetul trac născut în Pieria[213], nu se știe nimic sigur, părînd o ființă ce descinde de-a dreptul din legendă. Lexicograful Suidas[214] spune că ar fi fost fiul lui Antiphemos și al Selenei, alții însă spun că ar fi fost fiul lui Orfeu, al lui Linos sau chiar al lui Eumolpos, deși, de cele mai multe ori, acesta din urmă este considerat a fi fiul lui Musaios[215]. Pare să fi venit din Pieria la Athena, trecînd în prealabil prin Beoția, și pentru mult timp mormîntul său ar fi putut fi văzut pe o colină din fața Acropolei.

---

212 Printr-o apropiere de ordin fonic, autori iudei și creștini l-au identificat pe Musaios cu Moise, totuși Musaios nesemnificînd altceva decît „cel ce aparține Muzei".

213 Regiune din Macedonia la nordul muntelui Olimp, socotită sălaș al Muzelor.

214 Cfr. Diels-Kranz, *Fragmentele presocraticilor*, trad. rom., p. 47-48, A. 1., vol. I., Junimea, 1974

215 Diogenes Laertios, Introducere 1.3. „Musaios s-a născut la Athena iar Linos la Theba. Se spune că primul era fiul lui Eumolpos. El ar fi compus cel dintîi o *Theogonie* și o *Sferă* afirmînd deopotrivă că toate provin din Unu și se trag îndărăt în el". Suntem în deplin acord cu cercetătorii care se îndoiesc de veridicitatea afirmației după care asemenea concepție ar fi putut apărea, cu adevărat, într-un poem de Musaios.

Conform lui Suidas[216], Musaios ar fi fost discipolul lui Orfeu și care mai tîrziu i-a ordonat și i-a îngrijit opera. Împreună cu fiul său Eumolpos, ar fi fost adepți înflăcărați ai misterelor Demetrei din Eleusis. Acesta este motivul pentru care se spune despre Musaios că ar fi originar din acele părți. În același timp, se afirma despre el că ar fi fost prezicător.

I se atribuiau o serie de lucrări, printre care o theogonie în trei părți, o carte de sfaturi către fiul său Eumolpos, cîte un imn către Dionysos și Demeter pentru lycomizi. Tradiția spune că de acestea s-a îngrijit acel misterios Onomacritos, căruia Pisistrate i-ar fi încredințat redactarea și îngrijirea operelor lui Orfeu și Musaios.

Pentru a releva cîteva informații care ni s-au părut mai interesante despre viața și opera celui care a fost considerat rivalul și egalul lui Orfeu vom cita, pentru uzul cititorului, cîteva fragmente din diverși autori antici:

DIODOR DIN SICILIA IV 25, 1 „/ Herakles/ a sosit la Athena și a participat la Misterele din Eleusis, pe vremea cînd Musaios, fiul lui Orfeu, era îndrumătorul și mai-marele ceremoniei.[217]"

SCHOLII LA DIONYSOS THRAX. P. 183, 10. „Unii spun că Musaios e descoperitorul /literelor, v. Diels, / el cel născut din Metion și Sterope, după Orfeu.[218]"

ARISTOTEL, *Historia animalum*, Z 6.563 a 18. „Vulturul dă naștere la trei ouă, din care însă clocește două, așa cu se arată și în versurile rostite de Musaios:

El care dă naștere la trei, clocește două, iar de unul nu se îngrijește.[219]"

---

216 *Idem*, *ibidem*.

217 Idem, p. 50 fr. 9.

218 Idem, fr. 10, p. 50.

219 Idem, B, fr. 3. p. 50.

CLEMENS, *Stromata* VI, 5. „Pe cînd Musaios scria:

Așa cum întotdeauna măiestria e cu mult mai bună decît puterea, Homer spune: «Nu este mai bun etc.» / Il. XXIII, 315/, Din nou Musaios, compunînd:

5. Așa cum pămîntul roditor dă naștere frunzelor;

și pe unele le vestejește în copaci iar pe altele le face să crească

tot astfel desfășoară el în roată și neamurile și semințiа oamenilor

Homer scrie apoi: «Frunzele…» /Il. VI. 147-148/.[220]"

PAUSANIAS, X, 911. „Atenienii sunt de acord că înfrîngerea de la Aigospotamoi n-a fost lucru curat. Într-adevăr ei ar fi fost trădați pe bani de către conducătorii armatei, iar Tydeus și Adeimantos ar fi primit daruri de la Lysandros. Și ca dovadă a afirmațiilor lor, ei aduc oracolul Sibylei…pe celelalte însă ei și le amintesc din oracolele lui Musaios:

Și asupra atenienilor se abate o furtună sălbatică

Din pricina mișeliei conducătorilor. Se va ivi însă o oarecare mîngîiere;

Fără îndoială, ruina-vor aprig cetatea, dar vina și-o vor ispăși aceia."[221]

Se mai spune despre Musaios, dincolo de statuarea sa fermă în reflexia teologală, că ar fi imaginat, pentru prima dată, fabuloasa temă specifică gîndirii grecești după care diversitatea lumii provine din *Unu* inițial și s-ar reîntoarce, odată cu pieirea, în același *Unu*. Acest mod de a pune problema, dacă a fost pusă așa (fapt de care ne îndoim, *vidi* nota 241) prefigurează gîndirea ioniană așa cum va apărea ea la Thales, Anaximandru și Anaximene dar și constituirea, *in nuce*, a imaginativului specific gîndirii filosofive grecești.

220 Idem, B, fr. 4, p. 50-51.

221 Idem, B, fr. 22, p. 54.

Mai multe nu putem spune despre Musaios. Ca și Orfeu, el se ascunde sub vălul pe care Chronos îl țese peste memoria fiilor săi.

Epimenides

Însă atunci cînd vorbim despre *Epimenides* facem pasul fatal de la aburul legendei spre tărîmul ferm al determinării istorice. Dar așa cum mitul capătă valența rațiunii numai datorită unor prefaceri în timp, tot așa, legenda își dezbracă haina treptat, lent și cu multe meandre, în fața adevărului istoric.

Că lucrurile stau astfel, o arată și mărturia că Epimenides, înainte de a deveni un inspirat și un ales al zeilor, cade într-un somn cataleptic de peste 50 de ani, dar și cele cinci pagini de fragmente pe care le culege Diels și pe care i le atribuie lui sau altora.

Să fie acest somn semnul unui fapt șamanic, așa cum crede Dodds? Nu putem, încă, să ne pronunțăm într-un fel sau altul. Să vedem însă, ce spun izvoarele vechi despre acesta:

DIOGENES LAERTIOS 1. 109 și urm. Arată că:

„Epimenides, după cîte spun Theopomp și mulți alții, avea drept tată pe Phaistios, unii spun pe Dosiades, alții pe Agesarchos. Cretan fiind de neam, din Cnossos, se deosebea totuși ca înfățișare, prin faptul că-și lăsa părul lung. Într-un rînd, trimis fiind de părintele său la cîmp după o oaie și făcînd un ocol din drum, către amiază, se culcă într-o peșteră și dormi timp de 57 de ani.[222]

222 Epimenides a dormit în peștera lui Zeus de pe muntele Ida. Anterior, el avusese o lungă perioadă de asceză după tipicul orfic, învățînd și «tehnica extatică». Mircea Eliade, în *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1968, p. 306-307 și *De Zalmoxis a Gengis Chan*, Paris, 1970, p. 45-46 consideră această retragere asemănătoare coborîrilor în infern (după model orfic) drept o experiență inițiatică clasică, în dezacord cu E.R. Dodds, care în *Dialectica spiritului grec*, București, Meridiane, 1983, p. 168-169 și 178 afirma că Epimenides poate fi asimilat cu tipul șamanului nordic. La rîndul său, Ioan Petru Culianu în cartea sa *Experiențe ale extazului*, ed. a II, trad, rom., Polirom, Iași, 2004, p. 50, crede că termenul de șamani nu li se potrivește *iatromanților* greci (Epimenide, Empedocle, Aristeas), iar ceea ce este important pentru teza noastră, este că *aceste manifestări apar pe*

Cînd se trezi după aceea, începu să caute oaia, crezînd că dormise puțin timp. Deoarece n-o găsi, se întoarse pe ogor și, văzînd toate schimbate și pămîntul în stăpînirea altuia, se duse îndărăt în oraș, plin de nedumerire, iar acolo, pătrunzînd în locuința sa, dădu peste unii care-l întrebară cine este, pînă ce, descoperind pe fratele său mai tînăr, ce ajunsese între timp bătrîn, află de la acesta tot adevărul. (110). Făcîndu-i-se astfel faima printre toți elenii, fu socotit un ales al zeilor. Chiar pe timpul acela Pythia dăduse athenienilor, care erau crunt apăsați de ciumă, oracolul de a purifica orașul. Atunci ei trimiseră o navă, în Creta, cu Nikias fiul lui Nikeratos, să facă apel la Epimenides.[223] Acesta, venind în timpul celei de a 46-a olimpiade /596-93/, le-a purificat orașul și a făcut să înceteze ciuma, în felul următor: luînd niște oi albe și negre, le-a mînat spre Areopag; acolo le-a lăsat să meargă în voia lor, poruncind celor ce le însoțeau ca, ori de căte ori se va culca la pămînt vreuna dintre oi, acolo să jertfească zeului cuvenit. Astfel a pus capăt răului. Ca urmare, chiar și acum se pot afla, în demurile atheniene, altare fără de nume, ridicate spre a cinsti fapta izbăvitoare de atunci.[224] Alții însă spun că pricina ciumii ar fi fost fapta nelegiuită a lui Kylon, relatînd și felul cum avea să fie curmată ciuma. În acest scop ar fi fost uciși doi tineri, Cratinos și Ctesibios, și astfel s-a pus capăt pacostei.[225] (111). Athenienii au votat să se dea acestuia /lui Epimenides/ un talant

---

solul și în imaginativul poietic rațional aprioric grecesc și nu sînt importate nici din șamanismul nordic, nici de aiurea.

223 Prestigiul de care se bucurau purificatorii cretani în perioada arhaică era imens, avînd în vedere și legenda după care, însuși Apolo a fost purificat de aceștia după uciderea Pitonului.

224 Este vorba de cultul „zeului necunoscut" care încă mai era funcționabil în timpul în care apostolul Paul vestea evanghelia printre athenieni.

225 Această mărturie precum și altele, printre care și cea a lui Plutarh, arată că nu numai în secolele VII î.Ch. și VI î.Ch., despre care vorbim acum, existau sacrificii umane, dar și în secolul al V-lea î.Ch. Există legenda după care, la cererea lui Epimenides, un tînăr atenian s-ar fi oferit voluntar ca jertfă de ispășire.

precum și o navă care să-l ducă înapoi în Creta. El nu a primit banii, în schimb s-a încheiat prietenie și alianță între cei din Cnossos și cei din Athena.

Întorcîndu-se acasă, nu peste multă vreme s-a strămutat din viață, cum spune Phlegon în lucrarea sa *Despre lungimea vieții*, după ce trăise 157 de ani; dar, după cîte spun cretanii, trăise 300 de ani fără unul, iar după cîte afirmă Xenofan din Colofon că ar fi auzit, 154 de ani.

A dat o lucrare în versuri despre nașterea Cureților[226] și Corybanților[227], precum și o *Theogonie*, în 5000 de versuri; altă lucrare despre construirea navei Argo și călătoria pe mare a lui Iason în Colchis, în 6500 de versuri. (112). A scris și în proză *Despre sacrificii și Despre cîrmuirea din Creta*, iar *Despre Minos și Radhamanthys* a scris în 4000 de versuri. A înălțat la Athena templul/ Eumenidelor/, după cîte afirmă Lobon din Argos în scrierea *Despre poeți*. Se mai spune că el cel dintîi a purificat și ogoare, precum și că a întemeiat temple. Pe de altă parte, el afirmă că nu s-ar fi culcat să doarmă, ci doar s-a abătut din drum cîtăva vreme ca să culeagă ierburi de leac.

(114). După spusele lui Demetrios, unii relatează că ar fi luat de la nimfe o hrană anumită, pe care o păstra într-o copită de vită și doar o ducea la gură din cînd în cînd; nu-și golea stomacul în nici un fel și nici n-ar fi fost văzut vreodată mîncînd. Amintește de el și Timaios, în cartea a doua.

---

226 Aceștia erau divinități cretane care păzeau peștera lui Zeus din muntele Ida, făcînd zgomot prin lovirea scutului cu săbiile, ascundeau plînsetele copilului de urechile tatălui său Cronos. Inițiatul în cultul lui Zeus de pe muntele Ida se numea *neos koures*. Vidi, H. Jeanmaire. *Couroi et Couretes*, Lille, 1939, p. 433-434. Nu suntem deloc de acord cu interpretarea lui Jeanmaire de un prozaism străin, în acel moment al plăsmuirii mitului, imaginativului grecesc, mai degrabă zgomotul făcut prin lovirea scutului face trimitere la modalitatea concretă de *a alunga spiritele rele* din preajma copilului-zeu, acei *daimones*, atît de prezenți în imaginativul grec al acelor vremuri.

227 Zeități originare, probabil, din Anatolia, erau legate de cultul Cybelei frigiana.

Unii afirmă despre cretani că-i aduceau jertfe ca unui zeu; se spune, într-adevăr că ajunsese cît se poate de iscusit în cunoașterea viitorului. Astfel văzînd /dealul/ Munichia de lîngă cetatea athenienilor, ar fi spus că ei nici nu-și dau seama cîte rele le va pricinui acest loc; căci dacă ar ști-o l-ar roade cu dinții. Acestea le-a rostit el cu un mare număr de ani mai înainte. Se mai spune că singur s-a socotit a fi fost mai întîi Aiacos și că profețise lacedemonienilor zdrobirea lor de către arcadieni; de asemenea pretindea, cu privire la sine, că ar fi trăit în mai multe rînduri. (115) Theopomp în scrierea sa *Minunile*, /spune că/ pe cînd Epimenides făcea să se înalțe un templu al nimfelor, s-a iscat o voce din cer: „Nu către nimfe Epimenides, ci lui Zeus". Le-a profețit cretanilor zdrobirea lacedemonienilor de către arcadieni, cum am spus adineauri, iar aceia au și fost înfrînți, la Orchomenos. Se spune de asemenea că ar fi îmbătrînit în același număr de zile cîți ani dormise, iar aceasta o afirmă Theopomp. Myronianos, în cartea sa *Analogii,* declară că i s-a dat de către cretani numele de «curet». Trupul său îl păstrează lacedemonienii la ei, potrivit cu un oracol, așa cum spune Sosibios laconianul. Au fost și alți Epimenides[...]".

Este un lucru de bun simț a observa că noțiunea de poet, la origini, acoperea o paletă largă de îndeletniciri spirituale, de la cele mitologice și religioase, rituale, cultice, oraculare, la cele de tip șamanic, iatromantice, astronomice, physiologice sau filosofice, toate într-un soi de interdependență intrinsecă.

Noțiunea de poet, așadar, acoperă, pentru început, aproape tot spectrul îndeletnicirilor intelectuale. Nu exista încă o specializare cît de cît a acestor îndeletniciri, lucru care se va păstra în cultura greacă pînă la Platon, și încă mult timp după aceea, chiar dacă majoritatea specialiștilor consideră apariția filosofilor presocratici semnul specializării și desprinderii diferitelor științe ale spiritului și naturii.

Că lucrurile nu stau tocmai așa, rămîne să demonstrăm în cele ce vor urma.

Revenind însă la Epimenide, Dodds afirmă că de numele său se leagă primele mărturii istorice cu privire la existența unui tip specific de șamanism în Grecia antică, asemănător, crede el, în opoziție cu părerea lui Mircea Eliade[228], cu șamanismului nordic, siberian.

Lexicograful SUIDAS[229] arată că: „Epimenides, fiul lui Phaistos sau al lui Dosiades sau al lui Agesarchos, avînd ca mamă pe Blasta /era/ cretan, din Cnossos, poet epic. (El avea teoria că sufletul ar putea ieși oricînd din trup, reintrînd din nou în el; cît despre el, săvîrșindu-se din viață, în anii tîrzii, i s-a găsit pielea împestrițată de tot felul de litere). S-a născut în jurul celei de-a 30 olimpiade /660-657, așa încît a trăit înaintea așa-numiților înțelepți, sau chiar în timpul lor. [...]".

Povestea somnului lui Epimenides – însuși numele său putînd avea sensul de „trezire întîrziată" în sensul trezirii spiritului (*menos*) de după (*epi*) somn – are o certă formă șamanică (E. Dodds), potrivit căreia sufletul părăsește și revine apoi în trup, lăsîndu-l uneori timp îndelungat, probabil ani, fără suflu, într-un soi de somn cataleptic, fapt care, după I. P. Culianu, nu implică, totuși, șamanismul de sorginte nordică sau siberiană, ci doar o tehnică iatromantică autohtonă. Chiar și modul în care Epimenides își exercită știința divinatorie este unul retrospectiv, exercitîndu-se asupra greșelilor (*miasma*) vechi, rămase ascunse, necunoscute, pe care le aduce la lumina conștiinței (*a-lethes*), le scoate din ascundere, prin rituri de purificare.

Pare ciudată afirmația lui Suidas după care corpul acestuia ar fi fost acoperit de tatuaje (litere) – deși în tradiția șamanică acest

228 Vezi nota 49.

229 Cfr., Diels - Kranz, *Fr. pres.*, trad. rom., p. 58, fr. 2, Junimea, 1974.

lucru este unul curent – în cazul grecilor este cunoscut faptul că doar sclavii aveau imprimate în piele tatuaje, fapt care îi deosebea de oamenii liberi.

Pe de altă parte, în perioada clasică Pindar arată: „Corpul fiecărui om urmează chemarea atotputernică a morții; o anumită imagine a vieții (*aionos eidolon*) rămîne totuși vie, căci ea și numai ea e de la zei. Ea doarme cînd mădularele trupești sunt treze; dar cînd ele dorm ea face să apară în visele oamenilor bucurii sau necazuri care stau să vină".

Același lucru îl spune, de data aceasta în proză, Xenofon: „Somnul e acela care lasă să se întrevadă cel mai bine natura divină a sufletului; căci în somn, sufletul fiecăruia se bucură de o anumită percepere a viitorului și aceasta, se pare, fiindcă doar atunci este cu adevărat liber"[230]. Asemenea afirmații apar și la Platon și Aristotel[231].

Citatele din Pindar și Xenofon vin să completeze oarecum această veche concepție de tip șamanic manifestată la iatromanți precum Epimenides, subliniind că activitatea sufletească (activitatea *psyche*-i) este invers proporțională cu activitatea somatică, faptul că intensitatea maximă a vieții sufletești se manifestă în somn sau înaintea morții iminente, apărînd încă la Homer.

Nu poate fi contestată aici o influență orfico-pytagorică incipientă, manifestată prin separația clară a celor două lumi, cea de aici și cea de dincolo, și a celor două vieți, viața somatică, imanentă, și cea sufletească, a *psyche*-i, și modalitățile divinatorii, de salvare a ei.

---

230 Xenofan, *Cyrop.*, 8.7.21.

231 Platon, *Rep.*, 571 D și urm.: atunci cînd *logistikon* /rațiunea/ în somn este *auto kat auto monon katharon*/ purificată, redusă la ea însăși/ceea ce nu se întîmplă întotdeauna), poate vedea ceea ce nu știa dinainte, în trecut, prezent sau viitor și *thes aletheias en to toiouto malista aptetai* /este legată de adevăr/. Aristotel, fr. 10= Sext. Emp., *adv. Phys.*, 1.21: *căci atunci cînd, în timpul somnului, sufletul se află în el însuși, suprimîndu-și natura, prezice și anunță cele viitoare, astfel este și se desparte de* trupuri cum se întîmplă în cazul morții, cfr. Jaeger, *Aristotle*, 162 și urm. Vezi și Hipp., *Peri diaites* (Despre regim), 4, 8; Eschil, *Eum.*, 104 și urm. Cfr., Dodds, *Dialect. spirit, gr.,* p.184, nota. 3.

Dodds[232] spune că: „O credință de acest tip este un element esențial al culturii șamanice care există încă în Siberia și a lăsat urme ale existenței ei trecute pe o arie vastă care se întinde într-un arc uriaș din Scandinavia, peste teritoriile eurasiene pînă în Indonezia; vasta extensiune a răspîndirii ei este o dovadă a extremei ei vechimi. Șamanul poate fi descris ca o persoană instabilă psihic care se simte chemată spre viața religioasă. Ca rezultat al acestei chemări el trece printr-o perioadă de pregătire foarte riguroasă, care de regulă presupune izolare și post, și eventual chiar o schimbare psihologică de sex. Din acest «refugiu» religios șamanul iese înzestrat cu puterea, adevărată sau simulată, de a trece după plac, într-o stare de disociere mentală. În această stare nu se consideră că ar fi, ca Pytia sau mediumul modern, posedat de un spirit străin; se crede că propriul său suflet părăsește trupul și călătorește în locuri îndepărtate, cel mai adesea în lumea spiritelor. Un șaman poate fi văzut de fapt, în mai multe locuri deodată; el are puterea biolocalizării. Din aceste experiențe narate de el în cîntece improvizate, șamanul obține darul prorocirii, al poeziei religioase și al *medicinii magice* (subl. ns. M.A.) care fac din el un personaj important din punct de vedere social. El devine deținătorul unei științe supranormale.

În Sciția și probabil și în Tracia, grecii veniseră în contact cu popoare care, cum a arătat savantul elvețian Meuli, au fost influențate de această cultură de tip șamanic. Este suficient să ne referim, în această privință, la importantul său articol din *Hermes*, 1935.

Karl Meuli sugerează că efectele acestui contact se pot vedea în proliferarea de *iatromanteis*, clarvăzători, tămăduitori și predicatori, la sfîrșitul perioadei arhaice, dintre care unii sunt legați, în tradiția greacă, cu nordul și care, toți, au caracteristici șamanice, (dar nu sunt ei înșuși șamani n.n., M.A.). Din nord a venit Abaris, călărind, se spune, o săgeată, cum se crede că fac și astăzi sufletele

232 E. R. Dodds, *Dialectica spiritului gr*ec, p.165 și urm.

din Siberia, el era atît de avansat în practica posturilor încît învățase să se lipsească complet de hrană. Putea să izgonească ciuma, să prevadă cutremure, să compună poeme religioase, și propovăduia adorarea zeului său nordic pe care grecii îl numeau Apolo Hiperborean".

Pe de altă parte, aceste exemple ar putea continua prin amintirea exprienților unui Aristeas din Proconesus sau Hermotimos din Clazomenes[233].

Cum lesne am observat această structură a legendei se repetă, aproape „trasă la indigo" și în cazul lui Epimenides. Este un fapt cert că autorul intrării în istorie a lui Epimenides este Diels, chiar dacă textele pe care se bazează acesta, cum el însuși conștientizează, au fost compuse de alții, și nu de Epimenides.

Dodds explică tatuajele de pe corpul său ca un semn de devoțiune față de zeu, fiind un fel de sclav al zeului/*servus dei*/, acest tatuaj trimițînd cu gîndul la Tracia unde șamanii și castele superioare erau tatuate, fapt cu care, așa cum arătam mai înainte, nu suntem de acord, această teorie a contagiunii scito-tracă fiind discutabilă, cu toate argumentele referitoare la comerțul și colonizarea grecească a litoralului Mării Negre în secolul al VII-lea î.Ch.

Noi credem însă, asemenea lui Aristotel[234] sau Diels că această tradiție era de sorginte orfică și ar aparține lui Onomacritos sau anturajului său, deci tradiției grecești prin excelență.

În altă ordine de idei, părerea lui E. Dodds după care Epimenides ar fi un șaman din categoria lui Pitagora sau Zalmoxes trebuie luată doar sub *beneficiu de inventar*.

---

233 Tradiția spune că, morți fiind, aceștia au fost văzuți în diferite locuri, în timp ce trupul lor putea fi văzut zăcînd acasă. Această concepție pare să fi fost deja în perioada lui Sofocles una foarte răspîndită. Cfr. *Electra*; Cfr. Bolton J.D.P., *Aristeas of Proconnesus*, London, 1962.

234 Aristot. *Rhet.*, 1418a 24: „Căci acela /Epimenides/ nu profețea despre lucrurile viitoare, ci despre faptele trecute, întunecate."

Nici teoria lui K. Meuli, care merge tot pe ideea „contaminării" culturale, chiar dacă, oarecum, se apropie de esența chestiunii, arătînd că de fapt „șamanii" greci nu sunt decît iatromanți, nu ni se pare a fi relevantă și credibilă.

Chiar marile mituri eschatologice ale lui Platon[235] apar pe fondul vechilor credințe referitoare la iatromanți. Er, personajul din *Republica,* nu este decît un cataleptic lovit de *apnou* (Culianu), la fel ca Epimenides, Aristeas sau Hermotim, el avînd acces la misterele sufletului și universului.

De aceea, filiația orfică a poemelor – în măsura în care ele există[236] – lui Epimenides, cît și întregul imaginar religios, riturile, tehnicile de purificare atitudinea șamanică (pe care la acest nivel o găsim la toți orficii și pitagoricii) toate, sunt, în viziunea noastră, filiații ale doctrinei orfico-pitagorice extrem de răspîndite în Grecia secolelor VII și VI î.Ch.

Epimenides însuși este considerat unul dintre întemeiatorii doctrinei orfice, care în fapt circula în mase, așa cum am arătat, cu mult timp înainte, și care se va transmite, în varii forme, pînă în filosofia lui Plotin.

Hesiod

Nu vom lua aici în discuție întreaga operă a lui *Hesiod* și nici nu ne propunem a dezvolta *Theogonia* expusă de acesta, întrucît intenția noastră nu este de a face teorie sau critică literară, ci de a surprinde structura și fundamentul profund al *imaginativului poietic rațional aprioric* al grecului antic care, pînă la urmă, va sta la baza dezvoltării *imaginativului poetic rațional aprioric specific* european cu modul lui unic de a percepe spațiul, timpul, lumea, arta, filosofia sau știința.

235 Cfr. Ioan Petru Culianu, *Op. cit.*, p. 50.

236 A se vedea: Diels-Kranz, *Op. cit.*, B, fr. 2, 5, 11, 19, 21.

Și deși antichitatea i-a atribuit și alte lucrări decît *Theogonia* și *Lucrări și zile*, cercetările moderne și contemporane nu le-au recunoscut drept autentice.

Tocmai de aceea ne vom mărgini să dăm cîteva fragmente din presupusa lucrare a lui Hesiod „*Știința despre aștri*" după Diels:

SCHOLII LA ARATOS 172 „(2-4 idem 254 Hesiod, în cartea sa despre aștri). Într-adevăr Hesiod spune despre ele / Hyadele, după Diels /:

…fecioare asemenea Charitelor,
Phaisyle ca și Coronis, frumos încununata Clecia,
Phaio cea încîntătoare, Eudora cu lungu-i peplu,
Toate numite Hyade de-a pămîntenilor gintă".

HERATOSTHENES / *Catasterismi* 1. (Despre marea Ursă). „Hesiod spune că aceasta, fiică a lui Lycaon, ar locui în Arcadia și că a fost aleasă împreună cu Artemis să îndrume animalele sălbatice din munți. Sedusă fiind de Zeus, s-a ascuns de zeiță. Dar a fost regăsită mai tîrziu, pe cînd era în pragul nașterii, fiind văzută îmbăindu-se. Atunci zeița, mîniindu-se, a prefăcut-o într-un animal sălbatic; și astfel aceasta a dat naștere unui urs ce a devenit așa-numita arkadă [ursă]. Aflîndu-se în pădure, a fost vînată de niște păstori și dată lui Lycaon, împreună cu puișorul ei. După cîtva timp a găsit de cuviință să intre într-un sanctuar al lui Zeus, din necunoașterea datinei. Urmărită fiind de propriul ei fiu ca și de arcadieni și pe punctul de a fi ucisă din pricina sacrilegiului amintit, Zeus o feri de ei, luînd-o pe sus, în amintirea întovărășirii cu ea, și-o așează printre aștri. O numi Ursă din pricina întîmplării de care avusese parte."

Prin aceste cîteva considerații ale lui Hesiod despre știința astronomiei, evident exprimate în versuri, nu se poate spune prea mult. Ceea ce am urmărit a evidenția este presupusa contribuție hesiodică la dezvoltarea cercetării *physiologice* și continuitatea de necontestat

a tipului specific al *imaginativului poietic rațional aprioric* și, prin acesta, al gîndirii grecești.

Cleostratos

Cleostratos este, în fond, un astronom (termenul este mai mult decît pretențios pentru perioada la care ne referim, acesta putînd fi considerat, mai degrabă *physiolog*) care a trăit în a doua jumătate a secolului al VI-lea. Opera care îi este atribuită este un poem astronomic în hexametri, intitulat, se pare, *Astrologia*, dar este posibil ca și acest titlu să fie dat mai tîrziu. Din opera lui Cleostratos nu ne-au mai rămas decît două versuri, și acestea fiind puse sub semnul întrebării de către diverși savanți.

Totuși, i se recunoaște lui Cleostratos meritul de a fi expus cel dintîi zodiacul și de a fi dat nume constelațiilor lui, în particular celei a Berbecului, Săgetătorului și Capricornului.

Diels[237] crede că în calitate de astronom a fost, aidoma tuturor astronomilor greci, influențat de astronomia babiloniană și tributar observațiilor astronomice făcute în Babilon, fapt de care nu numai că ne îndoim profund, dar îl și negăm cu vehemență. *Imaginativul poietic specific* grecesc era deja constituit, forme ale perceperii timpului erau deja bine fundamentate, concepțiile orfice ale unei lumi transcendente se conturaseră deja cu putere. De aceea, este mult mai greu să demonstrezi paralelismul dezvoltării științei astronomiei în cele două locuri independent și mult mai ușor să adopți teoria contagiunii. Faptul că *imaginativul poietic rațional* este o categorie aprioric a intelectului este deja evident, însă modalitățile de exprimare a lumii, de cunoaștere a ei, devin specifice fiecărei civilizații în funcție de perceperea și raportarea specifică individului la timp, spațiu, reprezentare și re-creere conform propriei subiectivități a aces-

237 Diels, *Fr. pres.* P. 73 și urm., Junimea, 1974.

teia, lumea nefiind inițial decît ființarea ici-colo disponibilă, cum o numește Heideger, sau haosul fără noimă al lucrurilor, cum am numi-o noi. Subiectul cunoscător, prin intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric*, coagulează o lume, lume specifică datorită re-creerii subiective în funcție de mai multe determinante, inclusiv cele pe care le construiește Spengler sau Riegl.

Revenind însă la Cleostratos, vom reda pe mai departe cîteva fragmente care fac trimitere la viața și opera acestuia:

TEOFRAST, *De signis* 4. „Așa se face că s-au ivit unii astronomi buni, în diferite părți, precum Matriketas în Methymna, ce se trăgea din Lepetymnos, Cleostratos în orașul Tenedos aflat în Ida, precum și Phaeinos în Atena, din Lykabettos, care deținea cunoștințe despre solstiții și pe baza învățăturii căruia Meton a pus în rînduială anul ce lipsea celor 20 de ani. Phaeinos era metec în Atena, pe cînd Meton era atenian".

sau:

SCHOLII LA EURIPIDE, *Rhesos,* vs. 528. „Astfel Parmeniscos spune că se numesc «semne prime» cele dintîi părți ale scorpionului, datorită faptului că și cei vechi le numeau așa, în măsura în care Bootes începe să se scufunde odată cu ele. Cleostratos, anticul din Tenedos, astronom de felul său, scrie astfel următoarele versuri:

Cînd însă rămîne cea de-a treia zi peste cele optzeci[238]
(Arktophylax[239] luminînd, atunci cu adevărat primele stele)
Cele ale scorpionului cad în mare odată cu ivirea zorilor[240]."

Pornind de aici, cele dintîi semne ale *physiologismului* grecesc devin clare.

---

238 Adică ziua a 83-a.

239 Numele de Arktophylax, care cuprinde întregul tablou de stele, este format din Arkturos în scop didactic și anume cu siguranță de vreun profesor înainte de Aratos (După Diels).

240 Cînd Bootes cu răsăritul său tîrziu zăbovește pe cerul nocturn 83 de zile, atunci începutul scorpionului apune în zorii zilei odată cu primele stele din Bootes. Cf. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1961, p. 61.

Ferekyde din Syros

Astfel, *Ferekyde din Syros*, presupusul profesor al lui Pitagora a fost mitograf, poet, taumaturg, iatromant și theogonist. Cu el, se face trecerea de la viziunea cosmogonică la construcția rațională, desigur, și această afirmație trebuie luată tot sub *beneficiu de inventar*, deoarece nu putem vorbi, în științele spiritului, de o delimitare strict istorică și nici de „puncte de sprijin ale universului" de unde am putea delimita perioade exacte ale dezvoltării gîndirii umane. Unii istorici îl plasează undeva la mijlocul secolului al VI-lea î.Ch., alții l-au făcut contemporan cu cei șapte înțelepți (a căror manifestare plenară a fost stabilită ca fiind în jurul anilor 585 î.Ch., cînd are loc eclipsa prevestită de Thales), sau cu Cyrus, către a 59-a olimpiadă (544-541, î.Ch.). O altă ipoteză îl face contemporan cu Anaximandru[241], făcînd legătura cu tradiția care îl face pe Pitagora să-l îngroape. Ca principală lucrare i se atribuie *Încincita Genune*, cu o semnificație enigmatică, și despre care unii savanți consideră că ar face referire la cele cinci elemente primordiale constitutive ale *physis-ului*: apa, aerul, focul, pămîntul și etherul; alții consideră că este vorba de cele mai importante divinități ale Olimpului.

Tot așa, tradiția spune că Ferekyde l-ar fi cunoscut pe Thales și doctrina acestuia și ar fi încercat să facă o apropiere între Hesiod și Thales.

SUIDAS[242] afirmă că: „Ferekyde din Syros, fiul lui Babys (Syros este o insulă a Cicladelor, lîngă Delos). S-a născut pe timpul lui Alyattes, regele lidienilor, încît e contemporan cu cei șapte înțelepți, și s-a stins din viață în jurul celei de-a 45-a olimpiade /600 – 597/. Se spune că Pitagora ar fi fost instruit de el, totuși Ferekyde în ce-l privește nu a avut dascăl, ci s-a străduit el însuși

241 G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic philosophy*, *Cambridge U.P.*, 1963, p. 48 și urm.

242 Diels-Kranz, *Fragm. Pres.*, trad. rom., p. 79, fr. 2. A, *Junimea*, Iași, 1974.

să se instruiască, procurîndu-și cărțile secrete ale fenicienilor. Mai întîi, ar fi dat la iveală o scriere în proză, după relatările unora, pe cînd alții o trec pe seama lui Cadmos din Milet. El, cel dintîi, a dat învățătura despre metempsihoză. Și-a însușit părerile lui Thales. S-a săvîrșit din viață nimicit fiind de mulțime. Lucrările pe care, se pare, le-a scris sunt: *Cele șapte ascunzișuri*[243] *sau Amestecul divin ori Theogonia* precum și o *Scriere despre zei*, în zece cărți, cuprinzînd nașterea și progenitura zeilor [...]".

Theagenes

Theagenes este considerat primul cercetător în gramatica limbii eline. *Abia începînd de la el, ca orice delimitare istorică și aceasta este profund subiectivă, putem vorbi, oarecum, de începuturile științei și filosofiei grecești și apoi europene, într-un anume fel, începuturile culturii noastre însăși, respectiv ale imaginativului poietic rațional aprioric grecesc și apoi ale celui european caracterizat prin raportarea la obiect și lume care ne este specific nouă, europenilor.*

Gramatica, ca domeniu al filologiei, dar și ca precursoare a științei logicii va fi una dintre disciplinele caracteristice, fundamentale, ale noii mentalități științifice și culturale ce avea se se dezvolte încă două mii de ani după aceea.

Raționalismul grecesc, presocraticii nu vor apărea din neant, așa cum prea mult timp s-a crezut și s-a afirmat în mediile istorice, filologice și filosofice. *Imaginativul poietic rațional aprioric specific* mitic și poetic nu poate fi trecut cu vederea, iar intuițiile, încă puțin dezvoltate ale unui F. M. Cornford[244] vor fi piatra de

---

243 Lumea ar fi constituită din cinci spații (*Pentemuchos*) ori șapte (*Heptamuchos*), în fiecare dintre ele formîndu-se zei. Cfr. H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962, p. 281.

244 Francis Mcdonald Cornford, *From Religion to Philosophy*, Arnold, London, 1912.

temelie pentru repararea acestei erori majore, eroare care, datorită lui Nietschze și Rohde s-a perpetuat pînă în contemporaneitate.

Se pare că Theagenes a putut fi numit, pe drept cuvînt, primul reprezentant al cercetării gramaticale în Grecia antică. Trăind în vremea lui Cambise, el apare, așadar, cu cîteva sute de ani buni înaintea alexandrinilor care aveau să construiască, cu adevărat, știința gramaticii.

Lui Theagenes, ca precursor al lor, i se atribuie o lucrare *Despre Homer*, în care combină – aidoma alexandrinilor de mai tîrziu – filologia de text, gramatica și interpretarea. De aceea, este considerat întemeiatorul interpretării alegorice a lui Homer.

Există cercetători care afirmă că Theagenes a fost influențat, în demersurile sale, de gîndirea specific pitagoreică și că, pe de altă parte, el ar fi liantul unui acord spiritual între Homer și așa-zisa știință a naturii, *physiologia*.

Nu credem că acest fapt constituie un element de primă mărime în evaluarea importanței lui Theagenes pentru dezvoltarea noii mentalități culturale a grecilor vechi. Cert este că Theagenes va fi, nu numai primul gramatician al limbii eline, dar și primul „filosof" al culturii grecești.

TATIAN[245] 31 p. 31, 16 spune că: „Într-adevăr cu privire la genul poeziei lui Homer, ca și la epoca în care acesta a fost în floarea vîrstei, cei mai vechi cercetători au fost Theagenes din Rhegion, născut în anii lui Cambise, Stesimbrotos din Thasos, Antimachos din Colofon și Herodot din Halicarnas, Dionysos din Olint etc.". Sau:

SCHOLII LA DIONYSOS THRAX[246] p. 164, 23. „Știința gramaticii e dublă. Una din părți se constituie în legătură cu semnele și pronunțarea literelor, ca fiind numită chiar gramatică

245 Diels-Kranz, *Op. cit.*, p. 87, fr. 1.

246 Idem, p. 88, fr.1a.

(propriu-zisă) și ființînd de mult, încă dinainte de războiul Troiei, căci provine din firea lucrurilor, oarecum. Cea de a doua parte, care poartă asupra vorbirii grecești și care este mai recentă, a început de la Theagenes și e desăvîrșită de către peripateticieni, Praxiphanes precum și Aristotel."

Cu adevărat, știința gramaticii, în plenitudinea ei, apare odată cu alexandrinii și a fost favorizată, în mare măsură de analizele logice și nu numai ale lui Aristotel din *Peri hermeneia*[247].

În ceea ce-l privește pe *Acusilaos din Argos*, apare, după datele pe care le deținem, în secolul al V-lea î.Ch., deci după milesieni (alte surse consemnează sec. al VI-lea, a doua jumătate) și este clasat de către alexandrini în rîndul poeților cosmogonici timpurii. Alții, îl plasează, alături de Ferekyde, în rîndul celor șapte înțelepți.

Deși de origine dorică, se pare că s-a produs în ioniană, dialectul cel mai la modă și cel mai răspîndit în acel timp. A scris *Genealogii*, care constau în prezentarea unei istorii legendare a lumii, pornind, aidoma lui Hesiod, de la Chaos, trecînd prin Gea și Eros și ajungînd la Phoroneus, primul om, și la semințiile legendare, amintite de același Hesiod în *„Mitul vîrstelor"*, care trăiau mai mult de o sută de ani, pînă la războiul troian. Tradiția afirmă că „l-ar fi tradus pe Homer în proză". De asemenea, a fost subliniat faptul că unele din legendele narate de el alcătuiau adevărate mici romane, cum ar fi acela al Oreithyei răpite de Boreas. Din legendele redate de el s-a inspirat, se pare, și Pindar.

În schimb, sub aspectul istoric al vieții și operei sale, datele sunt departe de a fi sigure. Meritul lui este acela de a fi sistematizat materialul mitic, ba chiar de a fi „introdus un fel de cronologie în legende"(C. Noica).

Rămîne în istorie ca fiind unul dintre primii prozatori din istoria culturii, în timp ce poeții își pierd urma în negura secolelor.

---

247 Aristotel, *De interpretatione*, Firmin-Didot et Sociis, în *Opera omnia*, Paris, 1858.

Lexicograful SUIDAS[248] ne arată că: „Acusilaos argianul, fiul lui Cabas, din orașul Kerkas aflat lîngă Aulis, este un istoric vechi de tot. A scris *Genealogiile*, după tablele de aramă pe care se spune că tatăl său le-a găsit săpînd într-un loc al casei".

În ce privește *Genealogiile*[249] avem o sumedenie de mărturii, multe dintre ele contradictorii și puțin sigure. Vom aminti aici doar cîteva dintre ele:

DIDYMOS [LA MACROBIUS *Saturnalia* V 18, 9] „Dar e mai potrivit să se spună că întrucît cel mai vechi dintre toate rîurile e Acheloos și oamenii îi acordau cinstire, s-au denumit pur și simplu toate apele cu numele lui. Astfel Acusilaos a arătat, prin cea dintîi relatare cunoscută, cum că Acheloos este cel mai vechi dintre rîuri; căci el a spus: «Iar Okeanos se cunună cu Thetis, sora sa; din ele se nasc trei mii de rîuri, Acheloos fiind cel mai bătrîn dintre ele și avînd parte de cea mai mare cinstire»"

Sau:

PAPYRUS DIN OXYRHYNCHOS 1611 FR. 1. „Cele spuse de Theofrast în cartea a doua Despre domnie, cu privire la lancea lui Caineus[250], sunt următoarele: Acela cu adevărat domnește, ce o face cu sceptrul, nu cu lancea, precum Caineus. Căci, socotea el, i se cădea lui Caineus să stăpînească cu lancea, iar nu cu sceptrul, cum fac regii pe scaun de domnie; dar nu putea. Trebuie să ne desprindem de istoria relatată de Acusilaos argianul. Căci el spune despre Caineus astfel… Cu Cainea, fiica lui Elates, s-a împreunat Poseidon. Apoi (întrucît ea nu dorea să aducă pe lume copii, nici de la el nici de la vreun altul), Poseidon a prefăcut-o într-un bărbat

248 Diels. *Op. cit.*, p. 90, fr. 2, A.

249 Enciclopedia Pauly-Wisowa, precizează că Acusilaos se leagă de Hesiod, întregindu-l și corectîndu-l adesea, *Genealogiile* lui fiind o replică la cele ale lui Hesiod, așa cum putem vedea și în tabelul cosmogoniei lui Acusilaos în vol. *La nuit et les Enfants de la Nuit*, al lui Claude Ramnoux, Paris, 1959, p. 257.

250 Conform legendei, Caineus era înzestrat, aidoma lui Ahile, cu o invulnerabilitate condiționată. El trebuia să fie acoperit cu pietre pentru a putea fi ucis.

invulnerabil și cu cea mai mare putere printre oamenii de atunci. Și cînd vroia cineva să-l străpungă cu fierul sau cu arama, atunci de cele mai multe ori era înfrînt. Ajuns rege al lapiților, acest Caineus porni război împotriva centaurilor. Așeză apoi o lance în Agora și porunci să fie socotită în rîndul zeilor. Lor însă nu le-a fost pe voie și văzîndu-l Zeus săvîrșind astfel de lucruri, se mînie și stîrni centaurii asupră-i. Aceștia îl doborîră la pămînt, drept cum stătea, și puseră deasupră-i o stîncă în chip de mormînt. Iar el se stinse".

Am ținut în mod special să urmăm, o cît mai strînsă cu putință, linie istorică pentru ca, un lector mai puțin familiarizat cu problemele *imaginativului poietic grecesc arhaic* să poată urmări modul cum a apărut, mai mult sau mai puțin intempestiv, ceea ce se va numi, pînă în zilele noastre, *raționalismul grecesc.*

Vom apela la aceeași metodă, urmată ca și pînă în prezent cu suficientă strictețe, și în ce privește studiul așa-zisei gîndiri filosofice preplatonice.

XVII.

Filosofia preplatonică

Imaginativul poietic filosofic preplatonic

De multe ori Heidegger a fost acuzat că, în diferite scrieri, ideile se repetă, temele sunt aceleași, obsesia pentru acestea nu duce la nimic constructiv. Replica filosofului nu a așteptat mult timp să apară. Acesta le-a răspuns criticilor că nuanțele apărute în textele aparent repetitive sunt greu de sesizat, cel puțin pentru ei. Același lucru, aș spune eu, păstrînd proporția, se aplică și excursului nostru. El va apleca, din nou și din nou, asupra *capacității imaginative* și a *imaginativului poietic aprioric* specifice gîndirii filosifice preplatonice.

Astfel, în ceea ce privește apariția *ex nihilo* a gîndirii raționaliste grecești există două puncte de vedere pe care le vom expune în contradictoriu, în cele ce urmează și le vom aplica la noțiunile de *capacitate imaginativă apriorică* și *imaginativ poietic rațional aprioric*, noțiuni descrise de noi pe parcursul întregii lucrări.

În *Early Greek Philosophy*[251], John Burnet, reluînd o idee a lui Hegel, spunea că: „Filosofii ionieni au deschis calea pe care știința a urmat-o ulterior". Cu alte cuvinte, începuturile gîndirii științifice sunt strîns legate de Grecia, în speță de Școala Milesiană. În acestă școală, crede savantul englez și nu numai el, ar fi apărut, așa cum apare iepurașul din pălăria iluzionistului, *logosul*, care ar marca despărțirea de gîndirea mitico-poetică. De aceea, a căuta în trecut, adică în mit și poezie, gîndirea rațională ar fi ca și cum

251 J. Burnet, *Early Greek Phylosopy*, London, 1920, p. V.

ai încerca să cumperi cu bani buni eternitatea supratemporală. Și asta pentru că, gîndirea nu poate apărea decît din ea însăși ca rod al *capacității imaginative umane* și prin intermediul *imaginativului poietic rațional aprioric* care are rolul de *agens*. Privită în acest mod gîndirea este exterioară istoriei și face abstracție de evenimențial. Acesta este, după Burnet, înțelesul „miracolului grecesc": întruparea, odată cu milesienii, în timp, a Rațiunii supratemporale, cu diferența notabilă că Burnet pune problema deja clasică a *lucrului ca element constitutiv al realității*, ceea ce este un fals.

Eroarea lui Burnet, preluată apoi de alții și propagată pînă în contemporaneitate, plasează spiritul grecesc undeva deasupra tuturor celorlalte popoare creîndu-i o aureolă de predestinare. „El a inventat filosofia tocmai prin inteligența sa excepțională: spiritul de observație conjugat cu puterea raționalismului"[252], lucru, evident, la fel de fals.

Iar acest miracol se va transmite, prin elenism, întregii culturi și civilizații europene.

Este departe vremea în care europeanul putea confunda propria gîndire cu gîndirea însăși și spiritul, cu ivirea zorilor filosofiei grecești. De cînd Burnet afirma aceste lucruri, viziunea asupra *imaginativului poietic rațional grecesc* a suferit oarecari modificări. Că gîndirea apare din ea însăși, că are drept izvor *capacitatea imaginativă aprioric*ă și catalizator *imaginativul poietic rațional aprioric* este un fapt care ni se pare cît se poate de corect, însă percepția europeanului a suferit o mutație majoră odată cu mitul științei atoatecunoscătoare și atotputernice. *Că acest lucru este un fals, își poate da seama oricine cunoaște fundamentele științei care, de departe, nu sunt decît noua modalitate imaginativ-poietică a europeanului încrezător pînă la devoțiune în adevărul său. Noul Dumnezeu al europeanului este știința, așa cum Dumnezeul grecilor a fost filoso-*

252 J. Burnet, *Op. cit.*, p. 10.

fia. Numai că, în ultimul timp, adevărurile științei nu mai coincid cu reprezentarea și arareori imaginativul poietic rațional aprioric al individului occidental mai face pași decisivi întru cunoaștere, ceea ce a devenit însă expansiv și incontrolabil este tehnologia. Imaginea unei lumi dominate de știință în care un mic virus și halucinațiile pseudoștiințifice privind problemele climatice aruncă în aer toate miturile acesteia este, credem noi, mai mult decît edificatoare și probează ideea noastră, a imaginativului poietic rațional științific, care nu este cu nimic mai presus în ceea ce privește adevărul decît cel religios, artistic sau filosofic. Poate că acum, reevaluînd totul, metafizica va căpăta o nouă credibilitate și un nou fundament.

Pe de altă parte, prejudecata după care spiritul fiind supratemporal trebuie analizat doar din această perspectivă, din și la el însuși, trebuie adîncită, analiza trecutului, deci abordarea istorică a spiritului, recalmîndu-se cu necesitate în vederea concilierii unui punct de vedere comun raportării la lume și recreerii acesteia într-un ansamblu inteligibil de tip hegelian.

Noi credem însă, în ciuda a tot ceea ce s-a afirmat în prima jumătate a secolului trecut, că nici nu poate exista o altă abordare decît aceea a continuității, cu alte cuvinte, a deducerii spiritului științific–raționalist, respectiv a spiritului filosofic și științific, tocmai de acolo de unde refuzau cu obstinație să o facă o întreagă pleiadă de cercetători de la Rohde încoace, respectiv din spiritul religios, mitic și poetic, și nicidecum din cel istoric-contingent, astfel încît lumea să fie privită ca o lume a lucrurilor. Acest fapt, la rîndul lui, a dus în eroare însăși modalitatea de gîndire a grecului antic, dar și a europeanului.

Acesta este și motivul pentru care am introdus în această lucrare care se vrea a fi un studiu *al capacității imaginative apriorice și al imaginativului poietic rațional aprioric grecesc și european* elemente ce țin de problematica religioasă, de teoria mentalităților, de poezie și de știință, în sensul în care grecii înțelegeau această noțiune,

sens care, în esența sa, nu a suferit mari deosebiri de abordare de-a lungul timpului. *Diferența dintre fiziologii greci și cercetătorii în fizica fundamentală stă în metodologie și instumentalitatea tehnică.* Altă diferență eu nu pot să observ, chiar dacă această afirmație va scandaliza, deși actualmente, în haosul mondial creat de pandemie, abordarea lumii din perspectiva climei (o idioțenie incredibilă și rod al unor savanți „de tinchea" și a unor teoreticieni și politicieni aflați la limita tembelismului și a degenerării) și infodemie, nu cred că ar mai exista vreun motiv. *Acest virus a oprit lumea constuită pe mitul științei ca absolut al cunoașterii. A nimicit-o și a readus-o la statutul de modalitate a cunoașterii, poate una destul de veridică, dar nu neapărat cea care poate prezenta un adevăr absolut, irefutabil.*

F. Mcdonald Cornford, într-o lucrare pe care am amintit-o deja[253] încearcă, încă la începuturile secolului trecut, deși încă timid și puțin detaliat, să arate legătura dintre gîndirea religioasă grecească și începuturile cunoașterii așa-zis raționale.

În dezacord cu John Burnet, F. M. Cornford specifică că filosofia ioniană nu atinge conceptul de știință statuat în gîndirea europeană din și de după epoca elenistică, acești poeți-filosofi, cum îi vom numi noi, necunoscînd experimentul ca modalitate de cunoaștere, mai mult, recurgînd atît de rar la observația detașată, încît aceasta nu poate fi acceptată drept metodologie pentru cercetările lor, lumea lor și știința lor constituindu-se în marginea dezvoltărilor proprii *imaginativului poietic rațional aprioric*, așa cum este de altfel normal și cum a procedat gîndirea și știința genuină pe parcursul istoriei lor. În opinia noastră, ei nu fac altceva decît să transpună, pe plan laic și rațional-abstract, *imaginea și metafora religioasă și poetică și să o raporteze la subiectivismul propriu, recreînd imaginativ o lume posibilă inteligibilă.*

253 F. Mcd. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Arnold, London, 1912.

Tot ceea ce înseamnă „cosmogonie filosofică" nu este altceva decît o reluare mai sistematizată a expunerilor miturilor cosmogonice, chiar dacă diferite reprezentări ale zeităților sunt înlocuite cu concepte mai exact sau mai lax determinate, cum ar fi Zeus–binele suprem; Chronos–timpul etc. Mai mult, aceste „concepte" încearcă, la fel ca și cosmogoniile mitice, să răspundă la problema pusă deja a organizării și determinării lumii din chaos. Transformîndu-se în elemente ale naturii, „vechii zei" se întorc, pe ușa din spate, în gîndirea „rațional-filosofică" a milesienilor.

Pe de altă parte, în ce privește determinările relative la ființarea umană, filosofii ionieni, pornind de la cercetările lor „filosofice"[254] și cosmogoniile lor *imaginativ-raționaliste,* nu se află și nu se vor afla, pînă în gîndirea lui Platon, în conflict deschis cu ideile mitico-poetico-religioase.

Pentru a susține afirmațiile noastre, vom spune, pentru început, că la nivelul limbajului nu sesizăm diferențe între limbajul vechi, religios, și acela al noilor gînditori presocratici, cu atît mai mult cu cît pentru a exprima *alt ceva* decît se exprimase deja, ar fi fost nevoie de un limbaj nou, lucru despre care nici nu poate fi vorba pînă la același Platon.

În altă ordine de idei, la nivelul imaginii despre ființarea umană, concepția homerică care reprezintă *viziunea imaginativă a vechilor clase superpuse*, singurele care contau, dar și, în unele aspecte, a credințelor populare, materializate în apariția în poemele homerice a diferitelor „motive" și teme orfice, cunoștea sub denumirea de *psyche* un ceva spiritual, dar în același timp și un ceva de consistență aparențială, care are, în paralel cu viața fiziologică, o viață deosebită, separată, manifestată înăuntrul aceluiași corp. Ea se

254 Ne este foarte greu să folosim termenul de *filosofic și filosofie* pentru încercările presocraticilor. Chiar dacă putem vorbi deja de o logică a expunerii cît de cît structurată, uneori de un sistem conceptual relativ închegat, atît conținutul cît și forma acestor concepte păstrează matricea și fondul metaforic al gîndirii religioase și poetice.

făcea simțită, așa cum am mai arătat pe parcursul acestui studiu, în vis, în starea de letargie sau extaz, ori odată cu moartea iminentă.

Faptul că filosofii ionieni s-au preocupat, într-un soi de ontologie incipientă, de această *psyche*, demonstrează că ei au reevaluat apariția și existența acestei făpturi spirituale și au asimilat-o din gîndirea mitică a lui Homer, dîndu-i însă o cu totul altă amploare. Că ei au încercat să generalizeze și să canalizeze această făptură spirituală a *psyche*-i la nivelul universului întreg, că îi caută originile sau cauzele ei ultime, arată nu o schimbare „copernicianǎ" a gîndirii filosofice, ci o extindere și o tendință de universalizare a unui concept aflat de mult timp în circulația *imaginativului poetico-religioas grecesc*.

Pornind de aici, ei vor asimila această *psyche* unei forțe vitale universale, care se pune în mișcare pe sine și mișcă și celelalte lucruri, și care este inerentă existenței de orice tip. Astfel puse lucrurile, această *psyche* ioniană este cu totul altceva decît cea din vechile credințe, însă ca *arche*, ca temei al acestei viziuni, ea este una și aceeași.

Și cu toate că, privind lucrurile sub aspectul fondului, noțiunea de *psyche* din poemele homerice nu mai este cea din gîndirea ionienilor, sub aspect formal-lingvistic ea păstrează aceeași formă. Privită mai cu atenție acest *psyche* este mai curînd, pentru ionieni, o noțiune mai apropiată de *tymos* decît de alte facultăți, pe care, spre exemplu, omul homeric le atribuia corpului fizic, vizibil.

Curios, filosofii ionieni atribuiau acestei *psyche* o aură energetică, apropiată de teoriile energetismului universal al timpurilor noastre, numai că viziunea nu era una care privea la energetismul lucrurilor, ci la cel al dezvoltărilor interioare, al construcțiilor *imaginative-poietice*, de natură transcendentală și subiectivă.

Spre deosebire însă de epoca mitică cînd *psyche* are o viață totuși separată, trăind și după moartea corpului fizic sub forma unei *eidola* ce bîntuie tărîmurile subpămîntene, în gîndirea ioniană, moartea corpului fizic este tocmai secătuirea aurei energetice, adică a *psyhe*-i,

odată cu moartea fizică. Moartea este moartea posibilității de a trăi în capacitatea creatoare a *imaginativului poietic rațional aprioric*, oprirea și anihilarea intempestivă a acestuia. În acest sens și somnul a fost asimilat de către greci morții prin absența conștienței și, implicit, a vieții *imaginativ-poietice* care se confundă cu existența însăși, cu viața.

Desigur, cum spuneam, în viziunea integratoare a gînditorilor ionieni sufletul are o altă relație cu viața decît cea din poemele homerice cînd el era ba *tymos* ba *psyche*. Pentru ei, aceeași forță pe care o găsim în sufletul individual o regăsim în toate existențele (sau Existîndele) milesienii folosind încă pentru noțiunea de existență pluralul, *ta onta*.

Nu este acesta un exemplu peremptoriu că ei nu aveau, în ciuda unor păreri ale unor autori ulteriori, o concepție individuală a sufletului, preluînd în această viziune vechea atitudine mitico-religioasă a lipsei individualității și a dihotomiei individual – plural?

Pentru ei sufletul nu este nici o emanație a sufletului universal, dar nici ceva autonom, aparențial, reprezentînd doar o forță generală, ce acționează pretutindeni, unică și care este însăși viața ca manifestare a *imaginativului poietic rațional aprioric*.

Vrînd să ne dea, parcă, dreptate cu orice chip, filosofii ionieni au atribuit, la fel ca și primii theogoniști, însușiri sufletești, umane, chiar fundamentului ultim al existenței, *arhe*, *physiologia „hylozoiștilor"* nefiind capabilă să facă o distincție clară între acest ultim fundament și suflet (*psyche*). Astfel, sufletul, golit de individualitate, capătă o nouă dignitate, alta decît cea pe care o întîlnim la mistici și teologi, dar păstrînd esența divină, de forță care clădește și conduce universul.

Oricum, deși o mare parte a cercetătorilor care s-au aplecat asupra acestor probleme consideră că, spre deosebire de mistici și viziunile mitico-religioase asupra sufletului, ionienii nu concep sufletul ca fiind nemuritor, totuși noi ne situăm pe o poziție contrară și vom

apela la autoritatea celor vechi, în speță la lexicograful Suidas care, la fel cu marea majoritate a doxografilor, arătau că „Thales a fost cel dintîi care să fi primit numele de înțelept și tot cel dintîi a afirmat că sufletul e nemuritor…”[255]. Cu toate acestea, el descoperea o *psyche* a magnetului sau a chihlimbarului, a plantelor și în general a toate cîte există, acest suflet fiind asimilat unui soi de energie vitală universală, care nu se pierde și nici nu poate pieri, fiind ceva de ordinul creșterii din sine.

Din nou, influența vechilor mitografi și a orficilor ne apare mai mult decît evidentă, chiar dacă ideile acestora suferă o prelucrare conceptuală evidentă. Or, această modificare se concretizează, cum spuneam, în trecerea de la aspectul antropomorf (mitic) la cel elementar (metaforico-conceptual). Și deși nu sunt personaje mitice precum Chronos sau Uranos, ele nu sunt simple elemente, cum ar fi apa sau pămîntul. Aceste elemente sunt, dincolo de aspectul lor natural, puteri, mai mult, *puteri divine.* Pe lîngă lumea naturală, banală, cotidiană, lumea milesienilor este și o lume plină de zei, cum spune același Thales.

Din această perspectivă, mutația apărută în gîndirea grecească odată cu milesienii pare atît de importantă încît descoperirea noii așa-zise „logici filosofice”, pare a fi un pas înapoi. Nimic nu poate fi mai important decît realitatea naturală (*physis*) care, dezbrăcată de îmbrăcămintea ei mitică, devine ea însăși obiect al contemplației și al disputei raționale, devine *imaginativ poietic rațional aprioric creator de lumi posibile.*

Physis-ul este viață și mișcare. Pornind de la el, filosofii ionieni vor defini cauzele prime și constituția Ființei. Cu acest *physis* abia, filosofii milesieni se vor depărta de mantia sfîșiată a mitului. Ontologia, încet, încet, va începe să se depărteze de narativ, chiar dacă acest fapt mai rămîne o povară pentru gîndirea filosofică, inclusiv în gîn-

255 Diels-Kranz, *Op. cit*, p. 115, fr. 2, A.

direa lui Platon. Domeniul *physis*-ului începe să se precizeze și să se delimiteze. Odată cu Anaxagora lumea începe să să se golească treptat de elementul divin, acesta rămînînd ceva exterior lumii, dar în același timp, păstrîndu-și caracterul diriguitor și reglator, așa cum este *nous*-ul anaxagorian.

Să vedem însă, foarte pe scurt, care este, în opinia noastră, sensul conceptului de *physis* începînd de la primii gînditori milesieni și pînă la filosofia lui Platon și Aristotel.

Majoritatea cercetătorilor și istoricilor filosofiei grecești consideră că punctul de plecare al filosofiei preplatonice – în măsura în care ea este filozofie–a fost observarea naturii, de unde și denumirea lor de *physiologi*. Acest aspect este unul discutabil, în mare parte eronat.

Astfel, noi considerăm falsă această premisă, și susținem că aceștia nu sunt decît interpreți ai formelor și ideilor mitice, forme ale *imaginativului poietic rațional aprioric* specific grecilor. Tranzitarea dinspre gîndirea mitică, simbolică, spre cea abstractă, se face prin intermediul mutațiilor firești pe care capacitatea imaginativă aprioric și *imaginativul poietic rațional aprioric* specifice le capătă odată cu conceptualizarea mai accentuată a re-creerii lumii în eul individual.

Putem afirma fără rezerve acest fapt dacă vom demonstra că întregul ansamblu al viziunii lor voit abstractizatoare nu face altceva decît să aducă la lumina rațiunii sistematice ceea ce se afla în *imaginativul poietic mitic* încă la un nivel sugerativ, metaforic și alegoric.

Obsesia constantă a gîndirii grecești – din cele mai incipiente manifestări ale ei și pînă la Platon, Aristotel și chiar perioada elenistică, a fost ideea de Unu. Tot ce s-a făcut în gîndirea grecească, sub diferite forme, de la plăsmuirile mitice și pînă la poezie și filozofie, stă sub semnul acestui deziderat.

John Burnet, în *Early Greek Philosophy*[256] afirmă că întreaga tendință a școlii ioniene este aceea de a găsi un temei al tuturor lucruri-

256 J. Burnet, *Op. cit.*, p. 12-14.

lor care să persiste trecînd peste toate schimbările și care să fie etern. Burnet crede că această substanță permanentă și primordială a fost desemnată de primii cosmologi prin cuvîntul *physis*. Istoricul englez arată că *Peri physeos*, titlul mai multor lucrări apărute în sec. al V-lea și al IV-lea î.Ch., nu ar fi însemnat decît: *Despre substanța primordială*. *Physis*, după Burnet, înseamnă *ceea ce este primar și persistent*, în opoziție cu ceea ce este derivat și tranzitoriu.

Interpretările moderne ale conceptului de *physis*, în special cele ale lui Heidegger din *Despre esența și conceptul de physis în Fizica lui Aristotel*[257], pun laolaltă mai multe concepte, cum ar fi cele de *timp, ființă, ousia și physis*, chiar dacă ele nu au fost puse, la acest mod, în relație, niciodată de către filosofii antici.

Vom încerca, în cele ce urmează, o asemenea analiză chiar dacă sumară, asupra relațiilor și interferențelor acestor concepte, pentru o mai bună înțelegere a conceptului de *physis* la filosofii preplatonici, în special. Vom lua, ca fir călăuzitor și lucrarea lui Heidegger, *Timp și Ființă,* tălmăcită în românește de către Dorin Gabriel Tilinca și de către subsemnatul[258].

Ceea ce frapează, în primul rînd, în *Timp și Ființă*, este modul în care este pusă problema. Dacă în *Ființă și Timp*[259], exista un temei explicit de unde analiza se putea desfășura, respectiv ființarea, în *Timp și Ființă*, problema unui în sine al timpului și ființei naște următoarea întrebare legitimă: dacă există un timp în sine și o ființă în sine, atunci ce este acest în sine al timpului și ființei? Heidegger, sesizînd acest blocaj al gîndirii încearcă, pornind de la cele trei di-

257 M. Heidegger, *Op. cit.*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

258 Din nenorocire, lucrarea *Timp și Ființă*, apărută în tălmăcirea subsemnatului și a lui Dorin Tilinca, la editura *Jurnalul Literar* (1995), a fost mutilată din neștiința corectorilor și editorilor lucrării. Nu am avut niciodată acces la spalturile lucrării și, de la sine înțeles, nu am putut efectua o corectură a acestei ediții, trezindu-ne puși în fața faptului împlinit, respectiv a modificării unor termeni și a unor porțiuni de text făcute de către editură fără știința traducătorilor. Lucrarea, astfel apărută în limba română, este la limita utilizabilului.

259 M. Heidegger, *Ființă și Timp*, trad. Dorin Tilinca și Mircea Arman, Jurnalul Literar, Buc., 1994.

mensiuni ale timpului, trecut, prezent – în sens de actualitate – și viitor, să structureze o a patra dimensiune a timpului care ar fi *prezența statornică sau constanta ajungere la prezență.*

În limba germană *Anwesen* este un termen aproape imposibil de echivalat. Mai mult, el poate fi foarte greu diferențiat de *Anwesenheit*, care înseamnă prezență. Ortografiat sub forma *An-wesen*, observăm că în compunerea cuvîntului intră verbul *wesen*, care este termenul mai vechi pentru a fi, a exista, a ființa, iar substantivizat în forma *Wesen* semnifică esența, dar și Ființa vie ca opusă lucrului, *Lebewesen* însemnînd viețuitoare. Greutatea transpunerii, dar și a înțelegerii termenului de prezență statornică sau ajungere la prezență este consecința lipsei *participiului prezent activ* în limba română. De aceea, *Anwesen* trebuie înțeles ca o permanentă ajungere la prezența statornică, termenul implicînd și mișcarea, *kinesis*, nu numai permanența. Așadar, în termenul *Anwesen* acționează și elementul de aducere la prezență, adică în acel loc privilegiat care nu este doar un aici, o actualitate, dar în care se poate manifesta esența a ceva, acea esență care conferă existență, făcînd ca un lucru să fie. Acest loc de manifestare a unui lucru, Heidegger îl situează lingvistic în particula *An*.

Grecii, pentru ca să poată desemna această prezență-statornică-care-ajunge-mereu-la-prezență, aveau termenul *ousia*[260], participiul verbului *einai*, termen care devine operabil abia la Aristotel, dar care, încă din secolul al VI-lea î.Ch., din zorii gîndirii filosofice grecești, însemna casa, zeul casei, mai precis focul, *hestia*, (de unde *esti*) gospodăria, bunurile, averea, și era strîns legată de noțiunea de *physis*, așa cum vom demonstra în cele ce urmează.

260 O excelentă interpretare pornind de la elementul religios casnic, în speță de la Hestia, zeița vetrei sacre, o dă J.-P. Vernant în *Mit și gîndire în Grecia antică*, trad. rom., București, 1995, p. 191-232.

Încă Parmenide, cel ce va introduce o altă viziune în gîndirea greacă timpurie decît cea dezvoltată de milesieni, a afirmat: *esti gar einai*, fiindul *este*.

Că există ceva care are atributul existenței, a prezenței aici, este un adevăr de necontestat, adică o evidență. Această prezență este un sub-jectum, adică o reprezentare transcendentală la nivel imaginativ-poietic care capătă forma unei întinderi, adică este hypokeimenon, respectiv subiect care conține un conținut. Această reprezentare transcendentală ia forma relației și este însăși esența punerii-laolaltă (Ge-stell) specifică imaginativului poietic rațional aprioric. Această punere laolaltă reprezintă sinteza existenței și capătă forma ființei. În acest sens imaginativul poietic rațional aprioric este cel care dă ființă.

Ce este însă acest este?

Felul în care acest *este* este, se pare că nu l-a preocupat prea mult pe Parmenide; a constatat doar ceea ce i se impunea cu evidență. Cum este și cum este posibil ceea ce este, a fost, în linii mari, neglijat de întreaga școală eleată.

În general, aceasta a fost preocupată de ființă ca un atribut esențialmente uman, nu ca pe unul al *physis*-ului, așa cum se întîmpla cu milesienii, fapt de altfel corect care însă s-a pierdut odată cu sistematizările lui Platon și Aristotel. De aceea, în general, grecul va gîndi existența nu prin observație directă asupra naturii, a *physis*-ului, ci prin aplecarea gîndirii asupra ei înșăși, prin *imaginativul poietic rațional ca element constitutiv fundamental, aprioric, al intelectului*.

Iată diferența fundamentală între *physiologii „hylozoiști"* ionieni și gînditorii eleați.

Heidegger va surprinde cu multă luciditate acest fapt și va încerca, din interiorul limbii, să găsească o formulă care să justifice acest *este*. Formula pe care o găsește el se traduce în termenii lui *Es Gibt*, adică *Se dă*.

Pusă în acești termeni, problema nu este chiar atît de nouă precum îi place lui Heidegger să lase să se înțeleagă.

Încă Anaximandru spune că lucrurile se nasc și pier, în conformitate cu timpul, din și în *apeiron*. Vom porni, pentru început, de la valența substanțială a acestui *in-determinat*.

Chiar faptul că așezăm acest *apeiron* sub semnul unui subiect ce conține un conținut, adică un element inteligibil, ne face să ne mișcăm deja în interiorul unei *în-temeieri*, al unui *arhe*.

Or, acest subiect – *apeiron* – este, prin însăși definiția lui, o determinare care creează un spațiu(o întindere) de inteligibilitate metafizică, un *hypokeimenon*. Anatole Bailly, într-o interesanta interpretare, ne spun că *hypokeimenon*[261], ar fi ceva de felul unui ceva așezat în plan orizontal și ocupînd un loc. Acest lucru care stă doar la orizontală și ocupă un loc este *prezența. Prezența nu poate să ocupe un loc decît în spațiul imaginativului poietic rațional aprioric care este și esența subiectului și obiect al său. Din acest spațiu al imaginativului poietic rațional aprioric lumea lumește, adică creează lume cu valoare și conținut. Astfel, lumea este ca esență, un spațiu al creației. Este creația însăși ca manifestare plenară a imaginativului poietic rațional aprioric în spațiul deschis al capacității imaginative apriorice.* Această prezență trebuie înțeleasă potrivit cu timpul, ca o continuă naștere și pieire, adică ca o statornică ajungere la prezență.

Astfel, ajungerea la prezență este o constantă a *imaginativului poietic rațional aprioric* care dă lumea și ființa. În termeni heideggerieni, imaginativul lumește (s. *Imaginative weltet*).

Ceea ce face însă ca ecuația lui Anaximandru să rămînă doar o schiță prea puțin determinată a acestei putințe de ajungere la prezență, rezidă în felul în care Anaximandru își va pune întrebarea.

---

261 Vidi, Gheorghe Vladutescu, *Deschideri către o posibilă ontologie: interpretări la presocratici*, Bucuresti 1987.

Căci, ne întrebăm noi, cum este cu putință a ști *ce este* un lucru fără a ști *cum* este el? Acest *cum* se referă atît la felul său de a fi (modalitate) cît și la putința de a fi (posibilitate) și implică, într-un fel, operativitatea(relația) și quidditatea(calitatea, esențialitatea), adică toate componentele structurale ale *imaginativului poietic rațional aprioric* care este capabil de aduce la unitatea sintezei și a produce lumi posibile raționale.

Odată determinată întîietatea lui *cum*, asupra lui *ce* în modul concret al interogației vom încerca să ducem mai departe gîndul lui Heidegger relativ la ființă și timp, în paralel cu conceptul pe care tocmai încercăm să-l explicităm și care, la rîndul său, a frămîntat asiduu gîndirea greacă timpurie: *psysis*.

Ne vom folosi în expunerea noastră și de cunoscuta interpretare a lui Heidegger la *Fizica, B1*, considerînd de la bun început valabilă o relație între numitul *physis*, *ființă* și *timp*, relație care urmează o logică anume, interioară, a deducerii posibilității existenței ființei și a timpului din mecanismele intrinseci ale acelui ceva ce face cu putință ca ceva să apară, respectiv din însăși *capacitatea imaginativă aprioricâ* prin intermediul *imaginativului poietic aprioric*.

Grecește, natură se spune *gen*, ceea ce în traducerea lui Heidegger ar însemna ceea ce lasă să provină din sine, *genesis* însemnînd: origine, naștere sau devenire. Însă, ceea ce provine din sine trebuie să aibă o modalitate a acestei pro–veniențe. Această modalitate este întruchipată de *energeia*[262], adică de mișcarea și forța interioară. Așadar, ceea ce este persistent în mișcare – *physis* – are ca modalitate fundamentală a sa, forța sau motorul interior. De aceea, surprinderea și determinarea mișcării devine oul lui Columb al problemei *physis*-ului și, implicit, al ființei. Dar cum se poate împăca această

262 Noțiunea de *energeia* nu este încă operabilă la milesieni, termenul pe care aceștia îl folosesc pentru a determina această energie, forță interioară, care mișcă *physis*-ul, natura, este cel mitologic de *psyche* sau *pneuma*. Înțeles deplin structurat va căpăta acest termen (*energeia*) abia în gîndirea lui Aristotel.

afirmație cu tot ceea ce spuneam înainte despre *imaginativul poietic rațional aprioric* ca prezență și permanență?

Heidegger răspunde la această problemă atunci cînd spune că permanentul, ceea ce este aici persistent, „își are situarea fermă în sine și de la sine", dăinuind, durînd, aceasta nefiind, în fond, decît o specie a mișcării. Vom recunoaște aici, în această mișcare proprie naturii, însăși acea ajungere la prezență proprie ființei. *Physis-ul este ajungerea la prezență însăși.* Ceea ce scapă din vedere Heidegger este faptul că această mișcare nu este mișcarea naturii, ci a subiectului, ca loc al manifestării *imaginativului poietic rațional aprioric*. Așadar, mișcarea este una de ordin transcendental, la nivelul *imaginativului poietic rațional aprioric* cel care duce la sinteza percepției și la „legarea„ reprezentării ca lume și ființă și nu o mișcare exterioară pe care intelectul o sesizează ca atare și îi acordă diferite atribute, cum ar fi cel al prezenței și al permanenței.

Putem deduce, de aici, că ființa este chiar *physis*-ul? Nicidecum. Ceea ce putem afirma însă este faptul că există ceva, în această mișcare a naturii, ce este de ordinul ființei și care dă ființa. *Acest ceva este imaginativul poietic rațional aprioric.* De-a lungul timpului această mișcare proprie *imaginativului poietic rațional aprioric*, mișcare de ordin transcendental, subiectiv, a fost denumită cînd *apă*, cînd *aer*, cînd *foc*, dar toate avînd în vedere calitatea de *logos* al elementului respectiv, adică sensul dialectic al contradicțiilor sale interioare, nesfîrșite.

Aristotel încerca să explice acest lucru punînd în ecuație o întreagă serie de concepte, de la *dynamis la kinesis, morphe, energeia, telos, enteleheia, arhe, ousia, techne, hyle sau steresis.*

Nu vom dezvolta însă, aici, punerea în relație și dinamica interioară a analizei lui Aristotel privitoare la *physis* și nici concluzia la care acesta ajunge.

Ceea ce ne interesează este faptul că, cel puțin formal, există un ceva ce este dincolo de *physis*, de această constantă ajungere la prezență și din care aceasta din urmă pro-vine. Căci dacă în ajungerea la prezență se manifestă ceva de ordinul unei creșteri din sine însăși – deci o mobilitate în sensul unei puneri în aspect – și ceva de ordinul unei permanențe ce ajunge mereu la prezență, atunci vom putea spune că vom sesiza ființa tocmai în această creștere și permanență (*physis*) care este unul dintre atributele de esență ale *imaginativului poietic rațional aprioric*.

Fără a face explicit acest demers și mai ales fără a compara natura *physis*-ului cu timpul și ființa, Heidegger le consideră implicite. El spune că, luată drept prezență, ființa este determinată prin timp. Or, în acest caz, nici ființa și nici timpul, nu sunt privite ca ființări, adică drept lucruri, ci doar ca manifestări, ca apariții a acelui ceva ce dă ființa și face posibil ceva de ordinul creșterii și constantei ajungeri la prezență (*physis*). *Acest ceva ce dă timpul și ființa noi îl determinăm a fi tocmai acest imaginativ poietic rațional aprioric.*

Heidegger spune că acel ceva care dă timpul și ființa se află în interiorul numitului *Se*.

Mutația față de *physis*-ul lui Aristotel este doar una de nuanță. În linii mari, înlocuirea lui *energeia* cu acest puțin determinat *Se*, care dă ființa, poate fi privită doar ca un alt mod de a pune problema, mai neclar și mai metaforic. Oricum, în jurul conceptelor fundamentale gîndirea aproximează, doar.

Să vedem ce spune, însă, Heidegger. În primul rînd că, interpretările relative la ființă, de la Parmenide la Nietzsche, deși autentice, sunt cel puțin insuficiente și păcătuiesc decisiv prin raportare la ființare. Că, deși nesupusă influenței timpului, ființa trebuie determinată prin timp, fapt pe care filosofii antici nu l-au intuit. Că, sensul lui *esti* din *esti gar einai* este acela de SE DĂ FIINȚĂ, această admitere și destinare de ființă fiind sensul însuși al deschiderii originare, *Dasein*,

și aducerii în deschis a ființei. Că, în această stare de deschidere originară sau neascundere – *aletheia* – ființa poate apărea la modul prezenței sau absenței(*steresis*). Și, în sfîrșit, că întreg acest mecanism poate fi dedus din cele trei dimensiuni ale timpului, trecut, actualitate și viitor, prezența statornică sau ajungerea la prezență(*physis*) fiind considerată dimensiunea a patra a timpului.

Deși interpretarea noastră depășește mult ceea ce înțelegeau presocraticii prin noțiunea de *physis și de ceea ce înțelegea chiar Heidegger*, am surprins, credem, esența conceptului de *physis*, în gîndirea timpurie greacă, anume acela de *ajungere constantă la prezența statornică care este chiar imaginativul poietic rațional aprioric.*

Iar pentru a da o imagine a continuității istorice a gîndirii grecești, care este, de fapt, și ideea care structurează această primă parte a lucrării noastre, de la epoca mitico-poetică la cea filosofică, vom puncta cîteva adevărate curente de gîndire poetico-filosofice, prin analiza selectivă a cîtorva autori pe care tradiția, odată cu noi, îi consideră ca fiind semnificativi pentru această perioadă a dezvoltării gîndirii filosofice în Grecia antică.

***

Așa cum ne-am propus în această a doua parte, dar și pe parcursul întregii lucrări, analiza noastră nu va aborda doar istoria ideilor epocii arhaice eline, ci epoca în ansamblul ei, cu tot ceea ce ține de aspectele compexe ale vieții, de la religios, la economic, juridic și psihologic, cultural etc. și care nu poate fi privit decît ca un tot structurat în *imaginativul poietic rațional aprioric specific grecesc*, fără ca, așa cum s-a întîmplat în toate lucrările pe care le cunoaștem, să expunem o istorie a ideilor filosofice, fără nici un fel de noimă, rupte de realitatea vieții și apărînd din neant, ca un construct vid și pur abstract, provenit, în cel mai bun caz din analiza logico-psihologică, așa cum este ea prezentată de Kant.

Să încercăm, pentru început, să aruncăm o privire sumară, *cum grano salis*, asupra șirului de poeți-filosofi denumiți generic presocratici, urmînd ca, abia după aceea, să trecem la a ne forma o viziune sistematică asupra naturii și importanței gîndirii lor.

Primul din acest lung șir, format dintr-o continuitate perfectă de maeștri–discipoli, este deschis în școala ioniană de către Thales din Milet, iar continuatorii săi sunt Anaximandru și Anaximene.

Este un fapt incontestabil că în modelele cosmice și ontologice primare, pornind de la mitic spre abstract, problema centrală este concretizată în poietica elementelor.

Dacă la Orfeu, Hesiod sau Homer, putem vorbi de *antropomorfizări ale acestora*, la primii așa-numiți *physiologi* vom vorbi de *abstractizări ale lor*, fără, însă, a scăpa din vedere stilul enunțiativ care rămîne unul în esență poetic.

Dacă am putea vorbi de o gîndire dialectică la un Thales, Anaximandru sau Anaximene, această dialectică este doar una interioară, latura ei formal-rațională lipsind cu desăvîrșire, fapt întîlnit și la un Hesiod sau Homer. Ceea ce îi desparte pe aceștia este, poate, gradul de abstractizare și voința de concept.

Oricum, așa cum lesne se poate deduce pînă acum, mărturiile tîrzii asupra constructelor „științifice" ale ionienilor pot fi ușor puse sub semnul întrebării, fiind de multe ori îndoielnice.

Să ne aplecăm puțin asupra tezei atribuite lui Thales, după care, principiu ultim al celor ce sunt este *apa*.

Ideea nu este de loc nouă și o regăsim încă la Homer și Hesiod, dar ea pare să se piardă undeva în negurile timpului.

Încă în *Iliada*, bătrînul Okeanos este părintele zeilor și al tuturor celor ce sunt, „părintele celor din care toate vin – *Okeanou, hosper genesis pantessi tetyktai*"[263].

263 Homer, *Op. cit.*, XIV, 201 și 246.

La Hesiod, rangul de principiu al tuturor celor ce sunt îl capătă pământul, apa rămînînd un principiu de rangul doi.

Ceea ce diferă la Thales față de Homer, însă, este faptul că primul consideră *apa* ca pricipiu de identitate, în timp ce aedul orb îl folosește ca principiu analogic. Diferența rezultată, mai ales dacă avem în vedere limbajul încă nedeterminat filosofic, comun deci, nu este în măsură să facă posibilă speculația conform căreia începînd de la Thales se poate vorbi de filozofie ca ramură a științei deja determinate, în ciuda tuturor afirmațiilor lui Hegel privind acest subiect. Nu putem vorbi, la acest nivel și nici măcar mai apoi, de o gîndire discontinuă, științific sistematizată, dominată clar de *dianoia*, cu atît mai mult cu cît modul de exprimare al acestor *physiologi* este unul eliptic, concretizat în sentențe scurte, ritmice, și nu arareori metaforice.

De aceea, ne exprimăm, încă o dată, dezacordul față de poziția lui Hegel care, în *Prelegeri de istoria filosofiei*[264], afirmă că filosofia începe de la propoziția lui Thales – „principiul tuturor lucrurilor este apa" – și că prin această propoziție, pentru prima dată, conștiința își dă seama că unul este esență, adică adevăr, ființare în-sine-și-pentru-sine.

Dacă am accepta acest demers, ar însemna să facem o mare nedreptate atît lui Homer cît și lui Hesiod. Cu toate acestea, nimeni nu se gîndește să-i conteste lui Thales meritul de a aduce la o anumită abstractizare ceea ce era de mult timp gîndit – ce-i drept, la modul analogic – de poeții pe care tocmai i-am amintit.

Nu știm dacă simpla abstractizare a unui element – și aceea destul de discutabilă – poate scoate, cu desăvîrșire, gîndirea ioniană din sfera poeticului. Reiterăm ideea că noi vedem în ionieni, de la *apa* lui Thales pînă la *apeironul* lui Anaximandru și *aerul* lui Anaximene, un soi de poeți-filosofi, sau mai degrabă un soi de filosofi–poeți, ce

264 Hegel, *Op. cit.*, I, p. 163 – 174.

jalonează o etapă încă intermediară a gîndirii, cînd cele două noțiuni nu pot fi *formal* despărțite.

Aceleași lucruri se pot afirma, în mare parte, și despre școala eleată, al cărei prim reprezentant a fost Parmenide. Nu întîmplător, atunci cînd analizează gîndirea parmenidiană a ființei, majoritatea covîrșitoare a cercetătorilor se referă la *poemul lui Parmenide*. Interesează aici, pentru a ilustra demonstrația noastră, forma în care sunt expuse ideile, dar și conținutul, care nu este o noutate pentru gîndirea mitică și poetică grecească, de unde și relativa ușurință și uriașa adeziune pe care a avut-o în epocă și încă mult timp după aceea.

În a sa *Istorie a logicii*[265] Anton Dumitriu, citîndu-l pe Burnet și pe W. Capelle, arată că punctul de plecare al gîndirii lui Parmenide este complet diferit de cel al predecesorilor săi deoarece el nu ar porni de la lumea exterioară, *ci de la gîndirea însăși*, abstrăgînd-o de la orice fel de experiență, voind, astfel, să sesizeze adevărul în el însuși. *Noi am numi această facultate care analizează poieza gîndirii și o emprimă în reprezentări relaționate articulat, cu sens, imaginativ poietic rațional aprioric.*

La fel cu marea majoritate a cercetătorilor suntem de acord, în totalitate, cu această aserțiune cu excepția faptului că acest principiu se poate aplica chiar încă la Tales, chiar dacă *apa* ca element constituitv al universului este considerată de unii doar element material, ceea ce nu poate fi acceptat. În ciuda acestui fapt, nici măcar în cazul lui Parmenide, nemaivorbind aici de milesieni, nu putem întrezări, așa cum o face Burnet în *Early Greek Philosophy*, elemente certe ale logicii formale.

Să luăm în discuție, spre ilustrare, cîteva citate parmenidiene, așa cum se găsesc ele în cartea lui Hermann Diels, amintită deja de noi în mai multe rînduri.

---

265 A. Dumitriu, *Op.cit*, ed. a III-a, București, 1993, p. 105.

În fr., 8, din capitolul dedicat lui Parmenide, citim: „De vreme ce [așa cum am spus] există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur asemenea masei unei sfere bine rotunjite în toate părțile ei, deopotrivă cumpănită față de mijloc".

Oricît ne-am strădui, ne este greu să vedem aici elemente de logică formală, cu atît mai mult cu cît textul este eminamente metaforic, poetic. Apoi, în același fragment, ni se spune: „Ci nemișcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început și nici sfîrșit, de vreme ce nașterea și moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine și astfel, neclintită rămîne locului. Amarnica nevoie o ține în strînsoarea hotarului ce o înconjoară din toate părțile pentru că nu-i îngăduit ca ființa să fie neîncheiată: astfel se face că nu-i lipsește nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul",

Așa cum arătam, ideea de Unu atotputernic, existînd în sine și prin sine însuși, este omniprezentă în mitologia greacă, poeți ca Orfeu, Musaios, Hesiod sau Homer, reiterînd-o nu o dată în operele lor.

Cum susține și Erwin Rohde, în monumentala sa lucrare despre noțiunea de suflet la vechii greci, se pare, această idee se găsea încă în credințele populare și era larg răspîndită printre practicanții misterelor de la Eleusis.

În ce privește caracterul metaforic al exprimării, dar și al formulării versificate, natura eminamente poetică a textului parmenidian este incontestabilă.

Același fapt îl putem remarca și în fragmentele rămase din opera lui Heraklit, chiar dacă sub aspectul ideilor dezvoltate, acestea sunt în vădită opoziție cu concepția parmenidiană. Datorită stilului său ermetic, noi am spune poetic, Heraklit a mai fost denumit și *obscurul*.

Nici la acesta nu se poate vorbi, la fel ca la oricare dintre presocratici, de o abordare filosofică pură a existenței, așa cum apare ea

la un Aristotel. De la atitudini mitologizante, așa cum este aceea în care surprins fiind făcînd focul, într-o atitudine oarecum casnică, Heraklit le spune vizitatorilor uimiți că și acolo sălășluiește Zeul, pînă la afirmații tranșante după care: „Stăpînul al cărui oracol este la Dephi nu se arată și nu se ascunde, ci se face prezent prin semne[266]".

Nu altfel stau lucrurile cu celebrele afirmații după care: „această lume – *kosmos* – nu este creată de nici un zeu, de nici un om, ci a fost, este și va fi întotdeauna un foc veșnic viu, aprinzîndu-se și stingîndu-se după măsură". Sau: „Totul se schimbă, totul curge, nimic nu se oprește: *panta rei kai ouden menei*"[267].

Platon, în *Sofistul*, personalizînd pe eleați prin „Muzele Siciliene" și pe Heraklit prin „Muzele Ioniene" afirmă: „Căci spun muzele mai severe – cele siciliene – în diviziunea ei realitatea este totdeauna reunită; pe cînd muzele mai blînde – cele ioniene – nu mergeau pînă la a cere ca să fie totdeauna astfel și spuneau că totul era alternativ unul și în pace cu puterea Afroditei și multiplu și în război cu sine însuși, din cauza unui lucru pe care îl numea luptă – *polemos*"[268].

Vedem că, dincolo de germenele unei dialectici care se vădește a fi transparentă, funcționează și concepte mitologice, precum cel de Eros, dragostea care adună laolaltă, unește existența, vădind încă o dată faptul că nu se operase încă trecerea de la gîndirea mitico-poetică la abstracțiunea pură. Lipsa limbajului adecvat o dovedește cu prisosință.

Desigur, analiza noastră va continua mai în detaliu, însă am vrut, pentru început, să subliniem faptul că pînă în filosofia lui Platon, cea din perioada maturității, noțiunile de filozofie și poezie nu erau încă delimitate și că poeții și filosofii greci, prin mijloace asemănătoare,

---

266 Diels, *Op. cit.*, fr. 93.

267 Diels, *Op. cit.*, fr. 30. Unii dintre cercetătorii contemporani afirmă că această sentență este greșit atribuită lui Heraklit, ea fiind apocrifă.

268 Platon, *Sofistul*, 242 d, *Opere*, Buc., vol. I - VI, 1974 –1989.

dacă nu chiar identice, erau mereu în căutarea a ceea ce a fost obsesia constantă a gîndirii grecești: *adevărul, ființa, existența*.

Mai mult, am încercat să arătăm că materialul pe care poeții și filosofii greci – inclusiv Platon și Aristotel – îl foloseau pentru a putea gîndi existența nu era unul fizic în sens pur, ci unul al conștiinței pure, al intelectului activ, *al imaginativului poietic rațional aprioric*, la care au acces direct doar poeții, prin acea mania divină, abia apoi intelectul pasiv dianoietic, prin intermediul aceluiași *imaginativ poietic rațional aprioric*, fiind chemat la conceptualizare și sistem.

Nu întîmplător stătea scris pe frontispiciul oracolului din Delphi, celebra vorbă pe care tradiția o atribuie lui Thales, „*Gnoti seauton*", cunoaște-te pe tine însuți, adică nu fenomenul exterior, realitatea ici-colo contingentă, ci fenomenul pur și reconstrucția sa transcendentală care, în termenii noștri, constituie *imaginativul poietic rațional aprioric ca agens al capacității imaginative apriorice.*

Ionienii

Cît privește apariția școlii ioniene, aceasta nu poate fi scoasă din contextul dezvoltării generale a acestei societăți, „miracolul" gîndirii „raționale" neputînd fi rupt de dezvoltarea fără precedent al acestei părți a grecității.

În ceea ce privește densitatea și mărimea populației, Ionia deține, în epocă, incontestabil, primul loc printre orașele grecești. Dacă restul polisurilor erau doar simple tîrgușoare, orașele ioniene aspirau deja la titlul de megapolisuri. Către anul 500 î.Ch., totalitatea populației grecești a Ioniei era cifrată undeva la 320.000 de locuitori, dintre care 65.000 aparțineau Miletului, iar 80.000 Chiosului.

Din punct de vedere politic, ionienii au experimentat, succesiv, toate formele de guvernămînt cunoscute: tirania în Milet, oligar-

hia în Colofon sau Eritreea, aristocrația geomoră în Samos și, probabil în strînsă legătură cu numărul mare al populației și cu dezvoltarea economică înfloritoare, pentru prima oară în Grecia, la Chios, a fost experimentată democrația. Poate, însă, că din punctul de vedere al dezvoltării vieții spirituale formele de guvernămînt au contat mai puțin, dar ceea ce constituie baza dezvoltării spiritual-artistice a Ioniei o constituie fără îndoială unitatea dată de bogăția și viața plină de animație a orașelor sale, întreținută de comerț, Thales însuși nefiind altceva decît un comerciant (ce este filosofia și spiritul în general decît un *commercium* de idei?).

Această bunăstare se oglindește în vestimentație și în cultul pentru podoabe: atît femeile cît și bărbații poartă veșminte lungi din stofă fină, coafuri complicate și bine studiate, bijuterii rafinate și folosesc cu obstinație diferite parfumuri subtile în nesfîrșitele ore petrecute în petreceri și în compania curtezanelor.

Cu toate acestea, nu viața dedicată plăcerilor ocupa primul plan, ci viața spirituală. Oamenii își petreceau mare parte de timp în îndelungi plimbări și discuții prin agora, în timp ce, pe cheltuiala statului, la Colophon, de pildă, flautiști și cîntăreți din țiteră dădeau concerte pe parcursul întregii zile.

În planul poeziei, după resurecția epopeii operată de Homer, se dezvoltă puternic poezia lirică ce își găsește sublimarea în operele unui Mimnermos din Colophon, Focide din Milet sau Anacreon din Theos.

Proza nu rămîne, nici ea, mai prejos. Esop adaptează în limba greacă fabulele orientalilor. Logografii dezvoltă studiul istoriei și al geografiei, printre cei mai strălucitori fiind Cadmos și Hecateu, ambii din Milet.

În ce privește arhitectura, cele mai importante opere sunt Artemisionul din Efes și Heraionul din Samos.

Sculptura, la rîndul ei, face progrese determinante prin folosirea tehnicii bronzului topit, pionierii acestei tehnici fiind Roicos și Theodoros din Samos.

Prin urmare, incontestabil, noul leagăn al elenismului[269], după reluarea geometrismului, se află la Milet, oraș care, alături de Thales îi va da pe Anaximandru și Anaximene, nemaivorbind de samianul Pithagora.

Thales din Milet

Thales din Milet a fost considerat, încă de contemporanii săi, drept individul emblematic pentru începuturile filosofiei ioniene.

Dacă Orfeu, îmblînzea natura prin puterea cîntecului său, Thales va încerca să o determine și să o supună prin puterea gîndului.

Spre deosebire de marea majoritate a poeților religioși descendenți ai modalității lirice a lui Orfeu, Thales are o existență istorică bine determinată fiind, în fond, un negustător ionian oarecare, dar în același timp și om de stat, matematician, astronom și *sophoi*, adică înțelept. El însuși se numește astfel, termenul de filosof nefiind utilizat decît mult mai tîrziu, în secolul al V-lea î.Ch.

Se pare că s-a născut din tată fenician, fiind fiul lui Examyes și din mamă thebană, pe numele ei Cleobulina, care s-ar fi tras, la rîndul ei, din familia thelizilor[270], familie de preoți și regi veniți și ei din Fenicia. A fost mereu considerat ca făcînd parte din cei șapte înțelepți, și s-a manifestat deja în timpul arhontatului lui Damasias la Athena[271].

---

269 În această perioadă, între Grecia propriu-zisă și Grecia asiatică, diferențele, în totalitatea lor, sunt uriașe. Grecia propriu-zisă rămîne rurală, iar contribuțiile sale la edificarea elenismului sunt nesemnificative.

270 După J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, p. 303. Alți cercetători îi atribuie o origine cariană, după numele tatălui său Examyes, sau una pur grecească, așa cum fac Kirk și Raven în *The presocratic Philosophers*, Cambridge, 1963, p. 74.

271 Damasias, arhonte eponim, a fost ales doi ani consecutiv, între 582 – 581 î. Ch.

A început prin a se ocupa de politică iar apoi a devenit cercetător al naturii, *physiolog*. Se pare că nu a lăsat nimic scris deoarece unii doxografi susțin că *Astrologia nautică*, atribuită lui, ar aparține lui Phocos din Samos. Callimachos îl identifică ca fiind descoperitorul Carului Mic. Eudemos în *Istoria Astronomiei* îl consideră ca fiind primul care s-a îndeletnicit cu astronomia și ar fi prezis eclipsele solare și solstițiile[272].

Constantin Noica, parafrazîndu-l pe Hegel, într-o notă[273] la *Thales*, crede că „oricît ar fi de pregătită apariția gîndirii raționale de speculația cosmogonică și chiar de cea mitologică, Thales vine cu noutatea de a da nume potrivit Unului".

Că lucrurile nu stau chiar așa o demonstrează însăși gîndirea așa-zis mitologico-poetică, care a plăsmuit o unitate originară a lucrurilor dîndu-i chiar nume: Eros, Chronos sau Zeus. Argumentul lui Constantin Noica, după care aceste determinări, apărute la un Hesiod, Onomacritos sau alții nu creează o responsabilitate pentru gînd, ca și în cazul lui Thales, este de-a dreptul rizibil și lipsit de orice fundamentare științifică.

Este o greșeală să credem că Thales, brusc și pentru eternitate, a adus în cultura omului european responsabilitatea rațională, că el ar fi fost singurul individ responsabil de gîndul său. Eroarea aceasta, așa cum arătam cu puțin timp înainte, persistă de la Rohde încoace și a fost colportată de mai toți profesorii și comentatorii de filozofie de a treia și a patra mînă, devenind un clișeu nefundamentat.

Lumea lui Thales este încă o lume populată de zei și mișcată de suflete motoare. Cum să vorbim despre năzuința spre Unu asuma-

---

272 Cfr. Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor iluștri*, ed. Academiei, 1963, I, 22 – 24.

273 Cfr. C. Noica, *Notă despre Thales*, la trad. rom. a *Fragmentelor presocraticilor* a lui Diels, Junimea, Iași, 1974, vol. I, p. 108.

tă teoretic, filosofic, dacă pentru a desemna existența, milesienii foloseau pluralul, *ta onta*, adică existențele sau existîndele?

Mai mult, noi credem că gîndirea își va fi determinat propria natură abia cînd va putea să emită principii abstracte, într-un mod schematic, logic, pînă atunci neputîndu-se vorbi decît de *poeți-filosofi*, așa cum este și cazul celor pe care istoria îi va denumi milesieni: Thales, Anaximandru și Anaximene.

Desigur, s-a spus că Thales a fost primul care a redus esența naturii, a existîndului, la un singur principiu: apa. Însă, oare nu este acest principiu încă o simplă metaforă? Nu este aceasta o exprimare pur poetică?

Thales nu a avut puterea de a *abstactiza* pînă acolo încît să spună că Unul este curgere, adică devenire. Și este și firesc, pentru că întreaga literatură doxografică îl pomenește încă sub denumirea de poet, iar, se pare, scrierile sale, dacă vor fi existînd, erau, ca ale tuturor presocraticilor, exprimate în versuri.

Pentru Thales, scrie Hipolit[274], *„epiferesthai et auto ta panta aph au kai seismous kai pneumaton strophas kai astron kinesis kai ta panta phersthai et kai rein the tou protou archegou thes geneseous auton physei sympheromena*, adică, totul plutește pe apă, de la care vin cutremurele, uraganele, mișcările astrelor, și toate realitățile sunt aduse și se scurg asemenea naturii elementului ce le-a generat".

Cu alte cuvinte, tot ceea ce a existat sau există este apă, acest element fiind considerat de Thales, *în sensul propriu*, Divinitatea, *Theion*, o divinitate răspîndită în fiecare parte a ființei care este universul, ca și în mitul lui Zagreus, fiind responsabilă de toate prefacerile acestuia, de toate devenirile și distrugerile, rămînînd, în schimb, eternă și neschimbată.

274 Hipolit, *Respingerea*, I, 1.

La fel ca și în mitul hesiodic, apa este cea care dirijează întregul *physis*, precum Gaia sau Okeanos, avînd capacitatea supremă (pe care Hesiod o acorda lui Zeus) a puterii și a conducerii[275].

Apa lui Thales, așadar, la fel ca aerul lui Anaximene, în calitate de *divinități propriu-zise*, joacă rolul pe care Okeanos și Zeus îl joacă în cosmologia homerică. Ele sunt *genesis pantessi*, generatoare ale totului, universului, dar și determinante și limite ale acestuia, *peirata*, fără ca ele, la rîndul lor, să fie determinate sau limitate de altceva.

Ca *puteri* însă, ele conduc cosmosul, impunîndu-i acestuia acea lege specifică naturii lor.

După cum lesne observăm, *o conștiință științifică* și o *capacitate imaginativă* de tip pur filosofic sau științific care să stea la baza cosmogoniei lui Thales este departe de a se constitui, universul, în viziunea milesianului, fiind condus de puteri animiste, fiecare lucru din natură fiind însuflețit, avînd propria sa *psyche*.

Teoriile diferiților savanți, după care filosofia și logica ocicdentală își au începuturile în gîndirea lui Thales, nu sunt convingătoare, cum nu sunt convingătoare toate determinările *strict* de natură filosofică aplicate tuturor gînditorilor presocratici.

Nu putem susține că gîndirea presocraticilor nu ar fi putut însemna un posibil act de naștere al filosofiei, dar nu a fost ceea ce înțelegem, chiar de la Platon încoace, prin filosofie. Perioada aceasta este încă o perioadă de tranziție a *imaginativului poietic rațional aprioric* grecesc de la elementul religios, mitologic și poetic spre cel filosofic, acești *physiologi* fiind mult mai apropiați de poezie, chiar dacă o poezie a elementarului, decît de ceea ce, odată cu Platon, vom înțelege prin filozofie și logică.

Nicăieri în scrierile anticilor, presocraticii nu sunt, chiar în perioada comentatorilor elenistici, asimilați unor filosofi în adevă-

275 Cfr. Aristotel, *Metafizica*, 1091 a 33-b 7.

ratul sens al cuvîntului, precum Platon și Aristotel, ci mai degrabă poeților sau înțelepților.

Catalogările moderne, schematice și dogmatice, nu folosesc, de fapt, nimănui. Nu începutul oricărei istorii a filosofiei moderne cu Thales și ceilalți dau măsura adevărată a *imaginativului poietic rațional aprioric* modului specific de raportare la lume a numiților gînditori presocratici.

Modul poetic de gîndire, în acest caz poetico-filosofic, nu este cu nimic mai prejos decît acela filosofic propriu-zis, din contra, am putea spune.

Și pentru a ne susține această părere îl vom cita pe Aristotel care ne spune că: „Trebuie într-adevăr să existe un element natural, fie unul, fie mai multe decît unul, din care să se nască restul, în timp ce el se păstrează (*imaginativul poietic rațional aprioric*, n.n. M.A.). Totuși, despre numărul și înfățișarea unui astfel de principiu ei nu spun toți același lucru, ci Thales care e deschizătorul de drum pentru o astfel de filosofare, declară că este apa (de aceea el a și arătat că pămîntul se află pe apă), adoptînd de bună seamă această concepție pe baza constatării că, pentru toate, hrana este umedă și că însuși caldul se naște și ființează prin apă (căci principiul lucrurilor este ceea ce le dă naștere), adoptînd așadar de aceea concepția de față, ca și din motivul că semințele tuturor au o substanță umedă iar apa este principiul natural pentru cele umede. De altfel, după părerea unora, *chiar gînditorii dintîi asupra celor divine, cei vechi de tot și care trăiau cu mult înainte seminției de astăzi, concepeau astfel lucrurile cu privire la fire: ei făceau din Okeanos și Thetis părinții firii, iar pe zei îi făceau să jure pe apa pe care la rîndul lor poeții o numesc Stix* (subl. ns. M. A.): și într-adevăr, ce e mai vechi reprezintă și ce e mai de preț, iar jurămîntul este tot ce e mai de preț”[276].

276 Aristotel, *Metafizica*, A 3. 983 b 6., Academiei, Buc., 1965.

Sau PLUTARH, Pyth, or. 18, 402 E. Mai înainte vreme filosofii își expuneau doctrina, așa cum a făcut Orfeu, sub înfățișarea unor poeme. Același lucru se poate spune despre Hesiod, Parmenides, Xenofan, Empedocles și Thales. [...]. Faimă au adus științei astrologice și discipolii lui Aristarh, ai lui Timoharis, Aristyllos și Hiparchos, prin scrierile lor în proză, în vreme ce Eudoxos, Hesiod și Thales au scris poeme în versuri, dacă într-adevăr Thales a compus, ca să zicem așa, *Astrologia* care i se atribuie.

Tot așa, PROCOLOS[277] *In Euclidem* 65, 3. /luat din *Eudemos, Istoria Geometriei*[278]/„Așa deci cum la fenicieni își are obîrșia, datorită negoțului și convențiilor comerciale, cunoașterea exactă a numerelor, la fel printre primii egipteni a fost descoperită geometria, din pricina arătată. Thales cel dintîi, ducîndu-se în Egipt[279], a adus apoi în Grecia această învățătură, în care a făcut el însuși multe descoperiri și a învățat numeroase lucruri pe cei de după el, în legătură cu principiile, unora înfățișîndu-le lucrurile în chip mai general, altora în chip mai sensibil.[280] PLUTARH *Solon* 2, Thales de asemenea s-a dedat comerțului, după cîte se spune, ca și Hippocrate matematicianul[281], iar lui Platon proviziile de măsline pentru călătorie i-au dat mijlocul de a sta în Egipt.

---

277 Diels-Kranz, *Op. cit.*, p.118, fr. 11 A.

278 Eudemos a scris prima istorie a astronomiei și a matematicilor, după cum Teofrast a scris prima istorie a filosofiei.

279 Există o vastă tradiție a acestor călătorii în Egipt, valabilă pentru toți înțelepții secolului al VI-lea î.Ch., dar ea se va perpetua și la gînditorii secolului al V-lea î.Ch. Aceste călătorii, mentale, de tip inițiatic, amintesc coborîrile în Hades ale eroilor și poeților mitici, avînd, în opinia noastră, certe influențe de tip șamanic (călătoria, în somn, a lui Epimenides) și neavînd nici o legătură cu anumite călătorii *reale* în Egipt. Totuși, nu trebuie uitat faptul că Miletul, printre multele colonii pe care le deținea, avea una și în Egipt, anume Naucratis.

280 Deși a avut varii preocupări, Thales a rămas în antichitate, în primul rînd, în postura de matematician. În *Păsările* lui Aristofan, v. 1009, apare expresia „omul e un Thales" în sensul că este iscusit în matematici. Totuși, nu i se pot atribui prea multe descoperiri în acest sens, în ciuda numeroaselor mărturii ale doxografilor. În orice caz, este un lucru cît se poate de revelvant că succesorii lui Thales nu au dat nici o atenție teoriei matematice a acestuia.Cfr. C. Noica, loc. cit. p. 119, note.

281 A nu se face confuzia cu Hippocrate din Cos, celebrul medic al antichității.

De Iside et Osiride. 34. Însă unii cred că și Homer, întocmai lui Thales, învățînd pe lîngă egipteni a rînduit apa drept principiu și obîrșie a tuturor lucrurilor[282]. IOSEPHUS cap. I 2 Chiar și în ce privește pe cei dintîi dintre greci care au filosofat despre cele cerești și divine, precum Ferekydes din Syros, Pitagora și Tales[283], toți admit de comun acord că au așternut în scris cîte ceva în calitatea lor de învățăcei ai egiptenilor și caldeenilor, iar aceste /scrieri/ par a fi cele mai vechi dintre toate la greci, ba chiar anevoie se crede că și ele ar fi scrise de către aceia. AETIUS *De placita* I 3, 1 După ce a studiat în Egipt, a venit în Milet mai spre bătrînețe. IAMBILICHOS *Vita Pithagorae* 12 Mai înainte decît Pitagora, Thales s-a îndemnat să călătorească pe mare spre Egipt, unde a venit în contact mai ales cu preoții din Memphis și Diospolis; căci de la aceștia s-a și înzestrat el însuși cu toate cele pe temeiul cărora trece drept înțelept pe lîngă cei mai mulți".

Să mai luăm în discuție afirmația atribuită lui Thales după care: „Principiul lucrurilor este apa, iar lumea este plină de daimoni (zei)"[284].

J. Burnet, în *Early Greek Philosophy*, nu acordă nici un fel de importanță acestei afirmații, nefiind, oricum, deloc folositoare ideilor sale despre preplatonici în general și despre Thales în special.

Aristotel crede că afirmația a avut sensul, pe care îl asumăm și noi, de a afirma existența universală a sufletului (*psyche*).

---

282 Filiația făcută aici nu pare, pentru noi, deloc surprinzătoare, întărind teoria noastră asupra continuității și stării de tranziție în care se afla gîndirea presocratică. În ce privește călătoriile în Egipt a celor doi, *vidi supra*.

283 De remarcat, în susținerea tezei noastre, că autorul nu face diferențierea între cei trei citați, considerîndu-i, deopotrivă, filosofi. Credem că orice comentariu, în acest sens, este de prisos.

284 Schol. PLATONIS in remp. 600 A, cfr. I. Banu și colectiv, *Filosofia greacă pînă la Platon*, Buc., 1979, p. 154.

Această concepție thalesiană vădește clar faptul că milesianul nu depășise încă concepția animistă populară a timpului său, fiind departe, ca structură mentală, de delirurile savanților moderni care, în special materialiștii[285], dar și alții, văd în negustătorul din Milet primul filosof și om de știință al occidentului, ba mai mult, un „materialist" *avant la lettre*, ceea ce, în cel mai bun caz, poate fi considerat o enormitate, așa-numitul *hylozoism* neavînd nimic în comun cu ceea ce modernii înțeleg prin noțiunea de *materie*.

Am demonstrat, credem, suficient de convingător, lipsa oricărei îndreptățiri de a considera începutul filosofiei ca știință de sine stătătoare în Grecia cu Thales și școala milesiană, teoria noastră, conform căreia, pînă la Platon, ne aflăm încă într-o stare de tranziție de la structurarea mitică, religioasă și poetică a imaginativului poietic rațional aprioric, caracterizată printr-o abordare poetico- filosofică-religioasă a naturii și omului și-a căpătat, în opinia noastră, o situare fermă.

Anaximandru

În ceea ce-l privește pe *Anaximandru*, cele mai multe informații pe care le avem le datorăm lui Teofrast. Platon nu amintește despre acesta nimic, iar Aristotel îl citează de trei sau patru ori în *Fizica*, iar mai tîrziu este amintit de un Simplicius, Favorinus sau Diogenes Laertios.

Diogenes Laertios[286] ne spune că, în gîndirea *phsyologică* a lui Anaximandru, originea lumii are un „principiu" primordial – *arhe* – acest principiu fiind *Indeterminatul* (*apeiron*).

---

285 Nu amintim aici decît pe G. Cogniot care în *La matérialisme gréco-romain*, Paris, Editions Sociales, 1964, p.21, spune că, din punctul său de vedere, Thales voia să spună prin expresia pe care tocmai o discutăm că;"materia este prin ea însăși animată" ceea ce este mult mai mult decît ceea ce gîndea milesianul și, în consecință, un fals.

286 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor iluștri*, Buc., 1963, II, 1.

Nu se știe foarte exact ce însemna, de fapt, acest *Indeterminat*, suspiciunea că el ar putea fi conceptualizarea și echivalentul haosului hesiodian[287], nefiind departe de realitate.

El a fost primul care a folosit expresia *arhe* pentru a numi principiul primordial al lumii, după cum ne spune Simplicius[288].

În *Fizica*[289], Aristotel relatează despre sensul pe care Anaximandru îl acorda acestui prim atribut al principiului, anume *Indeterminatul* (*apeiron*): „...spun unii /Anaximandru/că este /*apeiron*/ un lucru în afara elementelor din care sunt generate aceste elemente...".

A fost remarcat, încă din vechime, faptul că *Indeterminatul* avea în concepția lui Anaximandru mai multe atribute dintre care nici unul nu era un atribut pozitiv: negenerat, neperisabil, inepuizabil, indestructibil.

Este foarte greu de determinat, din cauza informațiilor extrem de puține, ce reprezintă exact ideea de *apeiron* în gîndirea lui Anaximandru, în ciuda interpretărilor numeroase din epoca modernă[290], care, însă, ne apar de foarte multe ori fanteziste sau hazardate. Ce este sigur, este că singurul atribut pozitiv al acestui *apeiron*, este divinitatea, *to theion*.

Caracterul definitoriu al acestui *Indeterminat*(*apeiron*) pare să fie mișcarea, care determină elementele asemănătoare să se apropie, iar elementele contrare să se respingă. În acest fel, asistăm la un proces de constituire a lumii și de distrugere a ei, în conformitate cu *timpul*, care se generează la infinit și dă naștere unei infinități de lumi, o

---

287 Vede, Abel Rey, *La jeunesse de la science greque*, Paris, Albin Michel, 1933, p. 60 și urm.

288 Simplicius, *Comentarii in octo Aristotelis physicae ascultationis libros* (24, 13), după Diels, *Op. cit.*, p. 129.

289 Aristotel, *Op. cit.*, III, 5, 204 b.

290 Vezi în acest sens, M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, Frankfurt, 1957, în care filosoful german privește natura (*physis*) așa cum apare în fragmente, ca fiind *ta onta* – *existîndele*, „ceea ce este prezent și se arată împreună". Interpretînd *aletheia* ca pe o devoalare și situînd-o opozitiv cu *lethe*, Heidegger vede în această adeverire a *existîndelor* intrarea lor în relație, iar această relație se face prin termenul comun-*apeiron*.

viziune oarecum apropiată, intuitivă, de ceea ce înțelegem noi prin *imaginativul poietic rațional aprioric,* dar pe care Anaximandru nu avea cum să o emită.

Este, probabil, prima viziune abstractă, la baza căreia stă un element ce nu are vreo legătură cu un altul și nu este derivat din nimic, în conformitate cu dreptatea și timpul, alte două elemente ce țin mai degrabă de latura abstractă și transcendentală a naturii imaginativului poietic rațional aprioric uman.

Pe de altă parte, încă din antichitate (Simplicius și Alexandru din Afrodisia), au considerat că *apeiron* ar fi tot atît cît o substanță omogenă cu o anumită determinație nesesizabilă pentru noi, diferită de cele patru elemente, pămînt, apă, aer, foc, și doar în acest sens *indeterminată*, prin urmare indeterminată raportat la cele patru elemente.

Așadar, ceea ce se poate deduce de aici este că *apeiron* ar fi *substanța comună tuturor lucrurilor*, din care ele apar și, mai apoi, în conformitate cu timpul, pier. Această idee a vertebrat gîndirea europeană, în variate aspecte și formulări, pînă în contemporaneitate, fiind una dintre ideile fundamentale ale metafizicii occidentale.

Tot de aici, referitor la nașterea și pieirea lucrurilor, apare pentru prima oară ideea de *necesitate*, chiar dacă *nu ca principiu*, așa cum crede Abel Rey[291], ci doar ca intuiție primară, nematerializată într-un concept bine structurat, cum va deveni mai apoi. La Anaximandru, această necesitate menține sensurile mitologice ale lui *anagke*, *adică necesitatea ca fatalitate.*

O poziție mai apropiată de modul nostru de a vedea lucrurile o are W. Nestle[292], care vede în necesitatea anaximandriană un melanj de gîndire conceptuală și mitologică.

---

291 A. Rey, *Op. cit.*, p. 83, crede că putem vorbi deja de *principiul necesității* dezvoltat încă de Anaximandru, ceea ce ni se pare prea mult, fiindu-i atribuite milesianului dezvoltări pe care nu le-a intenționat și pe care, în opinia noastră, încă nu le *putea* avea.

292 W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Kröner, Stuttgart, ed. A II-a, 1942.

O altă idee, pe care cu oarecare generozitate i-o putem atribui lui Anaximandru, este cea de *mișcare* eternă, ca *principiu al mișcării*, intrinsecă lui *apeiron*, incluzînd astfel mișcarea din și pentru sine însuși ca principiu dialectic.

Vom aminti, la sfîrșit, teoria inelară a universului, o mostră foarte frumoasă de *inducție imaginativ-poietică rațională*, proprie într-adevăr modalității științifice primare de a raționa și care a rămas pînă în zilele noastre un fel de ciudățenie pentru epoca în care a fost dezvoltată[293].

Pentru a extinde informațiile despre activitatea de gînditor al lui Anaximandru vom aminti aici pe HIPPOLYTUS[294] *Refutatio omnium heresium* I 6, 1 care ne spune că: „Anaximandru este discipolul lui Thales. Anaximandru din Milet, fiul lui Praxiades. El a spus că principiul ființelor este o anumită natură, cea a *Nemărginitului* (noi traducem *apeiron* prin *Indeterminat*, considerînd inexacte celelalte traduceri. n.n. M. A.), din care se ivesc cerurile și lumea din sînul lor (asemănarea cu producerea lumii din cosmogonia hesiodică este izbitoare n.n. M. A.). Adaugă că ea ar fi veșnică și *lipsită de bătrînețe* / fragm. B 2 /, cuprinzînd deopotrivă toate lumile. Pe de altă parte vorbește de timp, în sensul că nașterea, ființarea și pieirea ar fi determinate. (2) El a enunțat drept principiu și element al realităților *Nemărginitul*, folosind cel dintîi numele de „principiu". A mai spus că mișcarea e veșnică, în sînul ei petrecîndu-se nașterea cerurilor. (3) Despre pămînt a spus că e suspendat în văzduh, nefiind sprijinit de nimic, ci menținîndu-se prin egala distanțare de toate. În ce privește forma lui, ea ar fi rotunjită și curbată, ca o coloană de piatră. Dintre suprafețele de bază, pe una pășim noi, alta este de cealaltă parte. (4) Despre aștri, spune că se ivesc ca un cerc de foc, desprins din focul

293 Pentru a avea o imagine clară a acestei teorii vidi, J.-P. Vernant, *Géometrie et astronomie sphérique dans le première cosmologie greque*, în „La Pensée", nr. 109, 1963, p. 84-85.

294 Hypp., *Op. cit.*, I, 6, 1, după Diels, *Fragm...*, trad. rom., p. 113, fr. 11, A.

cosmic, și că sunt împresurați de aer. Există niște deschizături de expirat în formă de tuburi, prin care se văd aștrii; de aceea se și produc eclipsele, odată cu astuparea deschizăturilor. (5) Luna ar apărea uneori ca fiind plină, alteori ca fiind în scădere, după cum deschizăturile sunt astupate sau nu. Mai spunea că ciclul soarelui este de 27 de ori mai mare [decît al pămîntului și de 18 ori cît acela al lunii și că ciclul soarelui e cel mai înălțat] după care vine ciclul lunii, ciclurile stelelor fiind cele mai scoborîte. (6) Animalele s-ar naște din umezeala evaporată de soare. În ce privește omul, el s-ar fi ivit la început asemănător cu alt viețuitor, în speță cu peștele. (7) Vînturile s-ar produce din straturile de aer cele mai ușoare ale văzduhului, ce se desprind și intră în mișcare atunci cînd se îngrămădesc laolaltă, ploile în schimb se produc din exhalația de aer ridicată de soare din pămînt. Fulgerele se nasc atunci cînd vîntul în căderea lui despică norii. Acesta /Anaximandru/ s-a născut către anul 111 al celei de-a 42-a olimpiade (610)/".

Demne de remarcat ni se par și alte intuiții de ordin cosmogonic ale lui Anaximandru, mulți cercetători, printre care Guthrie și Russel, fiind tentați să acorde o doză de „realism științific" acestor așa-zise „descoperiri." Noi credem însă, că aceste fragmente, de pildă cel referitor la faptul că pămîntul stă suspendat în gol, nu sunt decît fragmente ale unei cosmogonii mai ample, fiind nu atît produse ale observației științifice și experimentului, cum era și firesc, ci produse ale *imaginativului poietic rațional aprioric*[295], care creează o cosmogonie, să-i zicem „filosofică", spre deosebire de *același tip* de creație din perioada mitologică și pe care o întîlnim la Hesiod sau Homer, metaforică și analogică.

295 *Vidi supra* în capitolul *Ce este imaginativul?* și Mircea Arman, *Eseu asupra structurii imaginativului uman*, Ed. Tribuna, Cluj, 2020.

Anaximene

Trecînd mai departe cu analiza ionienilor ajungem la Anaximene care este discipolul lui Anaximandru, făcînd, deci, parte din școala acestuia, după cum ne spune Theofrast. Avem foarte puține date despre viața și concepția acestui filosof. După Aram Frenkian, ar fi fost „primul autor grec care a scris în proză"[296].

Ca și pentru Anaximandru, și pentru Anaximene există un substrat fizic (un *physis*) unic–*mian hypokeimenon physin*, dar el nu îl consideră *Indeterminat*, ci determinat și îl numește *aer*. Celelalte lucruri derivă din acest *substrat fundamental*, prin condensarea și dilatarea lui.

Anaximene pare să explice ceea ce Anaximandru lăsase neexplicat: anume cum este cu putință ieșirea lucrurilor din principiul originar. Iar dacă principiul lui este din nou unul determinat, *aerul*, reîntorcîndu-se spre Thales, mai mult decît spre maestrul său, rarefierea și condensarea aerului, invocate de Anaximene, aduc o explicație, ce-i drept cantitativă, pentru a marca deosebirea dintre calitățile lucrurilor, dînd, oarecum, sens întregiii cosmologii ioniene, privită ca școală unitară.

Cît privește limba în care acesta se exprimă, ea este una mai săracă, și mai puțin poetică, cum consideră unii cercetători. Această limbă, mai austeră decît a predecesorilor săi nu este rezultanta unei conștiințe mai aplicate înspre științific, așa cum s-a crezut. Probă este și concepția cosmogonică inferioară celei a lui Anaximandru, respingîndu-i acestuia cele mai îndrăznețe teorii.

Este necesar să precizăm că *aerul* lui Anaximene nu este *aerul* cunoscut, cel pe care îl inhalăm cotidian, dar are aceeași natură cu acesta, fiind un suflu, sau chiar un suflet. Datorită acestui suflet(*pneuma*) care animează totul, universul capătă pentru

296 A.M. Frenkian, *Les doxographies et les fragments des Milésiens*, în „Studii clasice", nr. VI, 1964, p. 11.

Anaximene o valență pulsatorie, în funcție de condensarea și dilatarea lui. Asemănarea, care în acest caz este absolut întîmplătoare, cu unele teorii cosmogonice moderne este uluitoare.

Tot Anaximene face deosebirea netă între *pneuma* care este *sufletul universal* și *psyche* care este *sufletul individual.*

Pentru a ilustra cele afirmate iată cîteva opinii ale celor vechi despre subiectul în cauză:

HIPPOLYTUS *Refutatio* I 7 „Anaximene, din Milet și el, fiul lui Eurystratos, spunea că principiul lucrurilor este aerul nemărginit, din care iau naștere cele ce sunt, au fost și vor fi, precum și Zeii dimpreună cu cele divine, în timp ce restul își trage obîrșia din acestea. (2) În ce privește înfățișarea aerului, ea e următoarea: cînd este cît se poate de liniștit, el e de nevăzut ochiului, în schimb se face arătat prin frig, căldură, umezeală, mișcare. El se mișcă veșnic; căci toate cîte se prefac nu s-ar preface dacă nu s-ar mișca el. Prin îngroșarea și subțierea lui apare ca diferit. Căci într-adevăr, cînd se împrăștie ca aer mai subțiat, devine foc, în schimb, îngroșîndu-se la !oc, dă vînturile, apoi tot din aer, prin condensare, se alcătuiește norul, printr-o condensare sporită, apa; îngroșîndu-se și mai mult, pămîntul, și îngroșîndu-se cît se poate de mult, pietrele. Astfel forțele cele mai de seamă ale genezei sunt contrarii: caldul și frigul. (4) Pămîntul este plat și purtat de aer; la fel soarele, luna și toți ceilalți aștri, care sunt de foc, sunt purtați de aer, datorită formei lor turtite. (5) Aștrii s-au ivit din pămînt prin înălțarea din el a umezelii care, rărindu-se, a dat naștere focului, iar din focul ce s-a înălțat în aer s-au alcătuit stelele. Dar în spațiul aștrilor ar exista și substanțe de natură pămîntească, rotindu-se dimpreună cu ele. (6) El spune că aștrii nu s-ar mișca sub pămînt, după cum au fost de părere ceilalți, ci în jurul pămîntului, așa cum se învîrtește o tichie în jurul capului nostru[297].

297 Kirk și Raven arată că, în *Op. cit.*, p. 156, în această viziune, de fapt, corpurile cerești se rotesc în jurul pămîntului.

Soarele s-ar ascunde, nu întrucît ajunge sub pămînt, ci acoperit fiind de părțile superioare ale pămîntului și din pricina faptului că distanța dintre el și noi a devenit mai mare. Aștrii nu încălzesc, din pricina distanței mari. (7) Vînturile s-ar isca atunci cînd aerul, îngrămădit și împins, e purtat mai departe; strîngîndu-se laolaltă și îndesîndu-se mai mult, dă naștere norilor, și astfel se preface în apă. Grindina s-ar ivi atunci cînd apa, în căderea ei din nori, îngheață. Zăpada, cînd aceiași nori, fiind mai încărcați de umezeală, prind să se solidifice. (8) Fulgerul, cînd norii se sfîșie datorită violenței vînturilor. Căci prin sfîșierea acestora se produce o rază strălucitoare și de natura focului. Curcubeului îi dau naștere razele soarelui atunci cînd cad în aerul strîns laolaltă. Cutremurul se produce atunci cînd pămîntul suferă schimbări mai mari din pricina căldurii și a frigului. (9) Acestea le-a spus Anaximene. El a fost în floarea vîrstei în jurul primului an al celei de a 58-a olimpiade [548-7]"[298].

Sau:

AETIUS I 3, 4 „Anaximene din Milet, fiul lui Eurystratos, indica drept principiu al realităților aerul, căci din acesta s-ar naște toate și iarăși în el s-ar rezorbi. «Întocmai cum sufletul, spune el, aer al nostru fiind, ne stăpînește pe noi, o suflare și un aer cuprind tot universul» [299] (el spune în chip sinonim aer și suflare). Dar greșește și el, atunci cînd socotește că viețuitoarele ar fi alcătuite din aerul și suflul simplu și uniform; căci este cu neputință ca un principiu unic să alcătuiască materia realităților, ci trebuie să se presupună și cauza eficientă. De pildă argintul nu ajunge pentru producerea unui vas, dacă nu există și

298 Diels, *Op. cit.*, p. 142 – 143, fr., 7 A.

299 Unii comentatori (Kirk și Raven, *Op. cit.*, p. 159 și urm.), arată că există patru posibilități de a interpreta pasajul. (1) Aerul nu face decît să ne țină la un loc, nu să exercite un adevărat control asupra noastră. (2) În cazul expresiei „o suflare și un aer cuprind întreg universul", ar putea fi vorba de o idee de control a universului. (3) Atîta timp cît sufletul ca respirație controlează ființa umană, înseamnă că ceea ce controlează lumea e ceva de natura respirației. (4) Se poate spune că principiul de viață este „pneuma", dar autorii consideră că această ultimă interpretare este de sorginte stoică.

cauza eficientă, în speță argintarul; la fel se întîmplă și cu arama sau lemnul și orice altă materie"[300].

Revenind asupra *aerului* lui Anaximene și bazîndu-ne și pe mărturia lui Aetius, acesta, *în calitate de element divin* este *periechei*, adică este cel ce învăluie și guvernează prin puterea pe care o conține în sine însuși universul. Mai mult, acest aer divin este o *pneuma*, adică o suflare, un suflet, asemănător sufletului care guvernează corpul uman. Prin extindere, *aerul* lui Anaximene, cum de altfel am mai arătat, poate avea valența de suflet al universului (*pneuma*), de forță vie, care face posibilă devenirea și ține laolaltă elementele acestui univers.

Este de remarcat că prin aderarea la un principiu material – *aerul* – Anaximene se întoarce mai mult înspre Thales decît spre maestrul său Anaximandru, iar gîndirea sa marchează, oarecum, o involuție față de cea a lui Anaximandru. Această nevoie de concret, specifică mentalității celor vechi, dovedește încă o dată, dacă mai era nevoie, că în această perioadă nu putem vorbi de o conștiință filosofică, de voință abstractizatoare, de știință.

Este deja superfluu să mai arătăm că filosofii ionieni nu au dat impulsul cuvenit unei mentalități științifice ca atare, dar prin aceasta nu vrem să contestăm meritul lor de deschizători de drumuri în ceea ce am numit *cugetarea poetico-filosofică* care, reiterăm, încă mult timp mai apoi va fi, pentru gîndirea presocratică, *caracteristica fundamentală*.

Pentru a ne susține teoria și pentru a puncta încă o dată ideea după care milesienii sunt departe de a putea fi considerați drept primii colportori ai mentalității științifice apărute brusc, printr-o aglomerare a genialității în cultura greacă, vom relua următoarele idei: (1) În gîndirea milesienilor locul vechilor divinități a fost luat de elemente (*apă, apeiron, aer*) care sunt concepute ca puteri sau forțe, asemenea zeilor, avînd, ca și aceștia, domenii mai restrînse

300 Diels, *Op. cit.*, p. 147, fr. 2, B.

sau mai extinse de acțiune. (2) *Aceste forțe nu sunt abstracții independente, de tip filosofic,* ci fiecare forță se exercită pe domeniul ei, la fel cum la Homer fiecare zeu își are sfera sa de acțiune și conducere strict determinată, concretă. (3) Teoria cosmogonică centristă, tot de sorginte mitologică, cu elementul pământ deținînd poziția dominatoare, în jurul căruia gravitează toate celelalte elemente și puteri.

Departe de a însemna o revoluție „științifică" și filosofică, școala ioniană, ca și întreaga gîndire presocratică, în esența ei, este continuatoarea *structurii imaginativului poietic rațional poetico-mitologic*, de esență mistică, a spiritualității grecești. Ea reia vechea temă mitologică a luptei dintre *hybris* și *meson*, primul concept privind ființarea după bunul plac, cea care depășește măsura, incluzînd aici și arbitrariul voinței zeilor, iar al doilea, calea de mijloc, adică echilibrul, ordinea, moderația. Că din aceste prime aproximări, printr-un proces firesc, organic, vor apărea marile sisteme filosofice și, implicit, ceea ce se vom numi *imaginativ poietic rațional aprioric de tip filosofic și mai apoi științific*, este cu totul și cu totul altceva.

Acest melanj de exactitate matematică și extaz mistic – caracteristică a întregii dezvoltări ulterioare a *imaginativului poietic de tip european* – o vom regăsi, infinit mai elaborată și mai sofisticată, la Pitagora și în școlile pythagoreice.

Pitagora

Nu avem nici o sursă demnă de crezare despre viața lui Pitagora, acesta fiindu-ne cunoscut mai mult din legende. Pînă la Aristotel inclusiv, găsim puține informații despre el, în schimb, începînd cu secolul I î.Ch., informațiile despre viața și opera lui Pitagora devin abundente.

Există mai multe *Vieți ale lui Pitagora*, cărora, însă, nu li se poate acorda aproape nici un credit[301], în schimb, este cunoscut faptul că Aristotel care cunoștea, după cîte se pare, foarte bine învățătura pitagoreică ar fi scris un tratat intitulat *Despre pitagoreici* care s-a pierdut, astfel încît suntem lipsiți de o sursă de prima mînă pentru cunoașterea acestei doctrine.

Nu vom intra prea mult în componenta mistică a numitei doctrine, deși aceasta deține o importanță covîrșitoare, știut fiind faptul că ea se asemăna, aproape pînă la identificare, cu cea orfică[302]. Vom încerca să arătăm, după cîteva considerații istorice ale doxografilor, care cuprind și determinanta mistică, ceea ce se leagă mai mult de caracterul ei rațional, matematico-filosofic.

Într-o lucrare devenită deja clasică intitulată *Die Pythagoreer*[303], B. L. Van der Waerden distinge cinci epoci în succesiunea filosofilor pitagoreici începînd cu Pitagora a cărui maturitate, după unii, ar fi cam pe la 532 î.Ch. și coborînd pînă în 366 î.Ch. epoca ultimilor gînditori pitagoreici cu preocupări doctrinare.

---

301 „Întrucît n-au existat scrieri ale lui Pitagora și, în general, înainte de epoca lui Philolaos nu a fost decît o tradiție orală a școlii propriu–zise, nu figurează aici nici o doxografie. Dată fiind creația timpurie a unei atmosfere de legendă, biografia trebuie să se mărginească, în mare, la cele mai vechi mărturii, ce se ridică pînă la Aristotel și școala lui (aici selectiv). Mărturiile, hotărîtor de importante în legătură cu Pitagora, ale lui Xenofan (21 B 7), Heraclit (22 B 40.81.129), Empedocle (31 B 129), Ion (36 B 2.4) sunt de găsit la aceștia". Nota lui Diels la Pitagora, în *Fragm. pres*., Junimea, Iași, 1974, p.149. Vede și Gheorghe Vladuțescu, *Filosofia in Grecia veche*, Bucuresti, 1984, p. 39.

302 În lucrarea sa, *From Religion to Philosophy*, Arnold, London, 1912, Francis Macdonald Cornford scrie că pitagorismul a fost o mișcare reformatoare în chiar interiorul orfismului, așa cum orfismul a fost o mișcare reformatoare în cadrul cultului lui Dionysos. În opinia lui, opoziția dintre mistic și rațional care străbate întreaga istorie spirituală grecească se înfățișează ca opoziție între zeii olimpieni și zeii mai primitivi, în această diviziune Pitagora situîndu-se pe latura misticismului, chiar dacă unul de factură eminamente intelectuală. Toate sistemele filosofice care s-au inspirat din pitagorism, spune Cornford, privilegiază transcendența, condamnînd lumea vizibilă ca falsă și amăgitoare. Această „balansare" a spiritului raționalist și mistic va vertebra nu numai cultura greacă, dar și cea europeană, din zorii apariției sale și pînă în prezent.

303 Cfr. B. L. van der Waerden, *Die Pitagoreer*, – *Religiöse Bruderschaft und Schule der Wiessenschaft*, Artemis Verlag, Zürich-Munchen, 1979.

În viziunea acestui autor, perioada dintre anii 530 și 440 î.Ch. corespunde unei așa-numite *perioade vechi* în care doctrina s-a transmis în principal pe cale orală în condițiile existenței mai multor confrerii cu ambiții politice și simbolistică sectară, esoterică, transmițînd aceste precepte, noțiuni și legi, așa numitele *akusme*, doar celor inițiați. Diferitele orientări politice, dintre care cea mai importantă era cea aristocrată, a dus la diferite divergențe și chiar la schisme dintre care cea mai importantă ar fi cea dintre *akusmatici* și *mathematici*.

Chiar înainte de această scindare a intervenit prima restructurare a sectei, așa cum arată și textele doxografice pe care urmează să le citățm, după conspirația lui Kylon și primul incendiu al locației din Crotona prin 490 î.Ch., în urma căruia Pitagora însoțit de cîțiva discipoli se va refugia la Metapont, iar școala va trece oarecum în clandestinitate, învățăturile sectei fiind într-adins ocultate. Pînă la această retragere din cadrul oficial avem de a face cu o „filiațiune" doctrinară care îi cuprinde pe: Parmeniskos, Ikkos, Ameinias, Paron, Brontinos, Kerkops, Petron, Mnestor sau Xutos. Textele acestei *prime perioade*, numite vechi, și care aparțin, se presupune, fondatorului, dar și învățăceilor, sunt greu de identificat datorită condiției *anonimatului* cultivat pînă tîrziu chiar și de epigonii sectei.

Chiar celebrele „învățături secrete" au fost de fapt scoase la lumină sub formă de citate în relatări biografice, Aristoxenos, Herakleides Ponticul sau Dichaiarchos, fie ca parte integrantă a unor texte falsificate sau în *Versurile de aur*, o adevărată culegere de reguli, opinii, credințe, învățături, moștenite de sectă de-a lungul timpului.

A doua perioadă identificată de B. van der Waerden este cea cuprinsă între 520–480 î.Ch. „înainte de Leuccipos", și identidicată cu perioada lui Hipassos. Aici se petrece presupusa condam-

nare la moarte a lui Hipassos. După aceea, sectele pythagoreice se împrăștie, fiind alungate din Crotona și din alte locații. Din această epocă datează cercetările în domeniul descompunerii numerelor în multipli, ridicării la putere etc.

A treia treaptă, cuprinsă între 480 și 430 î.Ch., implică o întreagă serie de anonimi, fiind cunoscuți drept generațiile de după scindare. Și în această perioadă continuă divergențele dintre „matematici"(*mathematikoi*) și „acusmaticii" ritualiști.

Este perioada în care cele două tipuri de cunoaștere, matematică și „religioasă", se combină cu preocuparea pentru asceza corporală structurată în exerciții pentru reglarea respirației, diete pentru coordonarea trupului cu sufletul, aprofundare a teoriei muzicii și a muzicii ca atare. Acum se vor definitiva *akusmele* privitoare la supunerea față de conducătorii cetății, natura sufletului sau palingeneză.

Treapta a patra este delimitată între anii 440-400 î.Ch., reprezentantul cel mai de seamă al sectei fiind Philolaos care conducea școala din Tarent (pe la 420 î.Ch.), ca mai apoi, să îl regăsim prin 399 î.Ch. la Theba unde conducea un alt grup.

În aceeași perioadă, la Cirene îl întîlnim pe strălucitul matematician Theodoros. Din aceeași epocă datează construcția pentagramei, simbolul armoniei. Teorema construcției pentagramei a fost expusă, ulterior, de Euclid.

Treapta a cincea este cea cuprinsă între anii 400-360 î.Ch. și este dominată de figura lui Archytas din Tarent, prieten al lui Platon. Prin el, un adevărat revoluționar al teoriei muzicale, arta demonstrațiilor geometrice ajunge la maxima înflorire.

CLEMENS *Stromata* I 62, ne arată că „Pitagora din Samos, era fiul lui Mnesarchos, așa cum spune Hippobotos; dar, cum spun Aristoxenos în viața lui Pitagora, ca și Aristarchos și Theopomp,

era tirenian, iar după Neantes era din Syria sau din Tyr. Astfel, după cei mai mulți, Pitagora ar fi fost barbar ca neam.[…].

THEOLUGMENA ARITHMETICAE /din Anatolios p. 40. Androcides pitagoreicul, care a scris *Despre simboluri*, precum și Eubulides pitagoreicul, Aristoxenos, Hippobotos și Neanthes, care ne-au dat scrieri despre omul acesta, au spus că metempsihozele de care a avut el parte s-au desfășurat în 216 ani. După toți atîția ani, așadar, Pitagora s-ar fi renăscut și ar fi trăit ca după primul ciclu de întoarcere, din cele șase ale cubului generator de suflet, cubul însuși revenind la starea anterioară datorită mișcării sferice, la fel cum poseda prin acestea și alte mijloace de a reînvia. Cu lucrurile de mai sus se potrivește și faptul că sufletul lui Euforb, se păstra pe sine de-a lungul timpurilor. Într-adevăr se numără 514 ani după războiul Troiei, pînă la anii lui Xenofan, cercetătorul naturii, ai lui Anacreon, ai lui Policrate și ai asediului ionienilor de către Harpagos medul, cu prăpădul lor, în urma căruia cei din Phocida, luînd fuga, au întemeiat Massalia. Tuturor acestora le este contemporan Pitagora. Se relatează că pe cînd Cambise a cucerit Egiptul, Pitagora a fost luat prizonier și el, fiind acolo în contact cu preoții; apoi trecînd în Babilon, s-a inițiat în misterele barbare, cam prin vremea cînd Cambise era contemporan cu tirania lui Policrate, din fața căreia Pitagora se retrăsese venind în Egipt. […] DIOGENES LAERTIOS VIII 4. Acesta (Pitagora/, spune Heracleides din Pont, ar fi afirmat despre sine că se născuse cîndva ca Aithalides și că fusese socotit fiu al lui Hermes. Iar Hermes i-ar fi spus să-și aleagă ce vrea în afară de nemurire. El a cerut atunci ca, în viață fiind, sau săvîrșit din viață, să aibă parte de amintirea celor întîmplate. Așadar, în viață fiind, păstra toate în amintire. După ce a murit, ar fi menținut în continuare memoria. Apoi, după un răstimp, s-ar fi reîntrupat în Euphorbos, fiind rănit de către Menelaos. La rîndul

său, Euphorbos povestea și el că a fost cîndva Aithalides și că a obținut de la Hermes acel dar, la fel cum povestea care fuseseră rătăcirile sufletului său, cum călătorise cu adevărat, în cîte plante și animale apăruse, precum și cîte îi îndurase sufletul în Hades, laolaltă cu tot ce îndură celelalte"[304].

Fragmentul tocmai citat ne îndreptățește să credem că, indiferent de dezvoltarea pe care o va avea gîndirea de tip matematico-filosofic la pitagoreici, spiritul mitic, mai mult, gîndirea și modul de a raționa propriu *imaginativului poietic religios*, se afla în plină înflorire în epoca pe care tocmai o cercetăm, aflîndu-ne, deci, departe de orice „miracol rațional" pe care îl caută cu atăta insistență majoritatea covîrșitoare a istoricilor filosofiei.

Acest lucru, ne repetăm cu riscul asumat de a plictisi, va rămîne valabil pînă în zorii gîndirii raționale grecești pe care o situăm abia în epoca în care își va face apariția Socrate în filozofie și Euripide în tragedie.

Pe de altă parte, timiterea la *imaginativul poietic rațional aprioric* ca element constitutiv al dimensiunii temporale si, de ce nu, al celei supratemporale, duce cu gîndul la ideea preeminentei traditiei, a experientei, asupra rațiunii, omul fiind astfel, același lucru cu istoria sa, cu suma trăirilor și ideilor sale.

După Aristotel, Pitagora a considerat că adevărata realitate și temeiul ultim al lumii constă în numere, respectiv în proporțiile exprimate de acestea. „...așa-numiții pitagoreici, care cei dintîi s-au îndeletnicit cu matematica (...) s-au crezut îndreptățiți să considere principiile ei ca fiind principiile întregii ființe"[305].

Pitagora despărțea sufletul, care însuflețește omul dar și lumea, în trei facultăți distincte: *rațiunea*(*nous*) care se găsește la om dar și la celelalte animale, la fel ca *pasiunea*, și *mintea*(*frenes*)

304 Diels, *Op. cit.*, p. 154, fr. 8.

305 Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 985 b. Buc., 1965.

care este o facultate specifică doar omului. Lăcașul sufletului se întinde de la inimă la creier, pasiunea aparținînd sferei inimii, în timp ce mintea și rațiunea își află locul în creier.

Importanța acestei etape a gîndirii grecești stă în aceea că odată cu conceperea relațiilor numerice abstracte, relații care fac lumea inteligibilă, dar o și încriptează în sensul unei adevărate religii simbolistice a numărului, toate fenomenele naturii sunt ordonate în funcție de aceste raporturi numerice și proprietățile lor. În acest sens, pentru pitagoreici, raporturile dintre corpurile cerești, dintre tonurile muzicale, sau alte elemente ale naturii sau gîndirii, a moralei chiar, sunt raporturi ale proprietății numerice.

Astfel, se pare, ei au fost primii care au folosit termenul de *kosmos* pentru a desemna Universul. Inițial acest termen avea sensul de ordine în cetate, ierarhie, lege de organizare. Extrapolate, aceste atribute de ordin social devin pentru pitagoreici ordinea supremă a Universului ca ordine „apriorică", cuantificabilă în ritm și măsură numerică. Văzut în acest mod de către adepții acestei școli Kosmos-ul își datorează existența numărului înțeles ca principiu ultim și unic. În viziunea lor, numărul impar este imperfect și nemărginit, în timp ce numărul par este perfect și determinat. Acest mod de a concepe numărul și raportul său cu *physis*-ul, i-a dus pe pitagoreici să conceapă o serie de zece determinări opozitive.

Ceea ce este demn de remarcat este faptul că aceste probleme–principiu, nu mai sunt probleme cu aplicabilitate imediată, practice, ci mai mult probleme teoretice, în care gîndirea părăsește domeniul *physis*-ului și se apleacă asupra ei înșiși, făcînd un drum invers, de la gîndire spre *physis*, și nu invers, cum era cazul în gîndirea milesienilor.

Acest fapt va avea o importanță capitală pentru întreaga filosofie grecească și își va dobîndi teren ferm odată cu eleații, pentru a se sublima în filosofia lui Platon și, parțial, Aristotel.

Aportul pitagoreicilor în începuturile gîndirii structurate după model matematic va avea *importanța sa ulterioară ca temei pentru constituirea imaginativului poietic rațional științific*, nefiind în epocă și încă o lungă bucată de timp o *mathesis universalis*, nici pentru cercetarea naturii și nici pentru logica filosofică.

Modalitatea de abordare a realității, dar și a gîndirii în sine și la sine însăși, va rămîne tot cea preponderent poetică, mitico – religioasă.

Eleații

Xenofan din Colophon

Istoria atribuie fondarea celebrei școli din Eleea lui *Xenofan din Colophon*, rapsod, istoric și filosof contemporan cu Pitagora. Acesta este considerat ca fiind gînditorul care face trecerea de la *physicalismul* ionienilor la concepția de tip *imaginativ re-creativă* (în sensul re-creării lumii prin intermediul subiectivității imaginative) a eleaților.

După cum ne spune Theophrast, Xenofan ar fi fost discipolul lui Anaximandru, fapt controversat, întrucît, după alte surse, nu ar fi avut vreun maestru. Și-a părăsit cetatea de baștină[306] și a trăit în orașul Zancle din Sicilia, luînd apoi parte la întemeierea coloniei Eleea[307], unde a și înființat o școală filosofică. A scris versuri epice, apoi elegii și iambi cu referire la Hesiod și Homer, mustrîndu-i pentru părerile lor în legătură cu zeii. Obișnuia să-și recite singur *producțiile poetice*[308]. În ce privește concepția sa despre lucruri, el crede că elementele din care sunt alcătuite sunt patru, că lumile sunt în număr infinit, dar schimbătoare, că natura divinității e sferică, iar divinitatea e numai inteligență și înțelepciune și că e veșnică. A mai susținut că tot ceea ce este născut este pieritor și că sufletul e un abur[309].

---

306 Acest lucru survine în urma cuceririi ei de către perși, după cum crede H. Frankel, *Xenophanesstudien*, Hermes, LXXIX, 1925, p. 175.

307 Întemeiatorii erau foceenii veniți din Alalia (Sardinia), de unde îi izgoniseră fenicienii și etruscii.

308 În calitatea sa de rapsod ambulant, cum singur lasă să se înțeleagă, vezi fr. 8, Diel, *Op. cit., Xenophanes*.

309 Opinii asemănătoare găsim la Anaximandru, fr. A 29 Diels și Anaximene, fr. A 23 Diels. Cfr. Aristotel, *De anima*, A2, 405 a 21 – 22.

Tot așa HERAKLIT, B 40 Diels, ne arată că: „Multă știință de carte nu-l învață pe om să aibă și minte; astfel i-ar fi învățat pe Hesiod[310] și pe Pythagoras, și tot așa pe Xenophanes și pe Hekataios[311]".

În ce privește învățătura vom cita, după Diels, un fragment al lui SIMPLICIUS[312], *Phys.*, 22, 22 și urm.: „(1) În mod obligatoriu dar, principiul trebuie să fie ori Unu, ori altfel decît Unu, ceea ce revine a spune mai multe; iar dacă-i Unu, ori nemișcat ori în mișcare, și dacă-i nemișcat, ori nemărginit, cum pare să fi spus Melissos din Samos, ori mărginit, cum susține Parmenides, fiul lui Pyres, din Eleea, amîndoi ocupîndu-se nu de elementul primordial, ci de ființa absolută[313]. (2) Că principiul e Unu și Una ființa sau Totul (nici mărginită nici nemărginită, nici în mișcare nici în nemișcare), pare să fi fost ipoteza lui Xenofanes din Colofon, dascălul lui Parmenides, după spusa lui Theofrast [*Phys. op., fr. 5, D, 480*], care recunoaște că pomenirea părerii acestuia și-ar avea locul mai curînd într-o altă cercetare decît într-una de știința naturii. (3) Acest Unul și Totul este numit de Xenofanes Zeu (*ho theos*); iar dacă e Unu, o dovedește cu argumentul că e mai presus de toate. Dac-ar fi mai mulți, – zice, – faptul de a stăpîni ar fi în chip necesar o prerogativă a tuturor: dar Zeul e ceea ce e mai înalt și mai bun. (4) Că e nenăscut, o dovedea cu

---

310 Faptul că Hesiod ar fi fost un învățat este confirmat și de un vers al lui Hermexianax din Colophon păstrat de Athenaios, XIII 597 (= Diehl, Anth. Lyr., 2, v. 22), în care autorul *Theogoniei* e cinstit cu epitetul*: pashen heranos istiries*, favorit al tuturor științelor.

311 Hekataios din Milet, autor al unor *Genealogii* și al unei *Descrieri a pămîntului*, primul istoric grec demn de acest nume (sfîrșitul sec. al VI lea î.e.n.).

312 Pagina pe care o vom reproduce a suscitat numeroase controverse în ce privește izvoarele de unde s-a inspirat autorul. În afară de Theofrast, de Nicolae din Damasc și de Alexandu din Afrodisia, citați explicit, Simplicius pare să mai fi folosit și tratatul *De Melliso, Xenophane, Gorgia*, pe care nu-l menționează, dar ale cărui ecouri se recunosc în paragrafele 3 – 6.

313 Pilo Albertelli în *Gli Eleati*, Bari, 1939, p. 51 spune: „Si trata di una interpretazione neoplatonica che Simplicio sostiene in infiniti luoghi del suo commento; valore storico, naturalmente, zero."

argumentul că orice lucru născut se naște ori din ceva la fel, ori din ceva deosebit. Dar din două lucruri la fel, – zice, – nici unul nu exercită vreo înrîurire asupra celuilalt: nu-i dar cu nimic mai firesc ca unul să dea naștere altuia, în loc să fie născut de el; iar de s-ar naște din ceva deosebit, ființa s-ar trage din neființă. În felul acesta dovedea că e nenăscut și veșnic. (5) Mai zice că nu e nici nemărginit nici mărginit, sub cuvînt că nemărginită e neființa – ca una ce n-are început, nici mijloc nici sfîrșit – și că mărginirea reciprocă presupune o pluralitate. (6) În chip analog tăgăduiește și mișcarea și nemișcarea. Nemișcată e – după el – neființa: căci spre ea nu se îndreaptă nimic, și nici ea spre altceva. De mișcat iarăși se mișcă ce e mai mult de Unu, căci Unul spre altul își schimbă locul. (7) Încît, chiar atunci cînd zice că rămîne în același loc și că nu se mișcă: „veșnic în același loc", nu înțelege că rămîne în aceeași nemișcare ce se opune mișcării, ci într-o oprire mai presus de mișcare și nemișcare. (8) În *Despre Zei*, Nicolae din Damasc amintește că, după Xenofanes, principiul ar fi nemărginit și nemișcat; Alexandros, că ar fi mărginit și sferic. (9) În realitate, din cele de mai sus reiese lămurit că umblă să facă dovada că nu-i nici nemărginit, nici mărginit; limitat și sferic îl socoate pentru că e pretutindeni la fel. Mai zice de el că gîndește totul, acolo unde spune: „Ci fără osteneală, ci fără trudă, cu tăria gîndului, zguduie totul".

Ce este nou și remarcabil în concepția lui Xenofanes, este trecerea de la viziunea ionienilor, a căror concepție se raporta la o așa–zisă logică a elementelor, la un prim principiu ordonator fizic, la o viziune mult mai abstractă, în care metoda nu mai este aservită scopului, ci își dezvoltă conținutul din ea însăși, respectiv din *capacitatea imaginativă apriorică*. Tocmai de aceea, Xenofanes este recunoscut a fi „iconoclastul"culturii antice grecești prin polemicile devastatoare pe care le dezvoltă în *Silli* săi, dar și în

concepția sa, care în esență rămîne tot una poetico-filosofică, și prin care încearcă să desființeze cam tot ce s-a realizat în gîndirea religioasă și „filosofico- fizicalistă" de pînă la el.

Chiar dacă putem observa, în concepția care i se atribuie și care în multe locuri i se adaugă nuanțe teoretice ce par să-i fi fost străine, elemente care ar justifica părerea după care Xenofanes ar fi un filosof în adevăratul sens al cuvîntului, chiar dacă asistăm, odată cu el, la trecerea gîndirii la sine însăși, respectiv la *imaginativul poietic filosofic*, fapt pe care l-am mai afirmat referitor la pythagoreici din rîndul cărora Xenophanes ar fi putut face parte atîta vreme cît a și fost răscumpărat de aceștia, *la exploatarea facultății imaginative raționale apriorice, adică la acea facultate specifică omului de a crea lumi posibile, de a abstrage, transforma, opune și prelucra datele lumii sensibile*, nu putem vorbi la el de o gîndire sistematică și ordonatoare, strict ancorată în concept, ci mai degrabă de o poetizare a acestuia, de o metaforizare a Unului și Neantului, a Ființei și Neființei.

Însăși modalitatea de exprimare aleasă este una ce ține de arta poetică, o exprimare metaforică și analogizantă, transpusă în forma *Elegiilor*, a mai devreme amintiților *Silloi* sau a unor dizertații *Despre natură*, expuse, la rîndul lor, în versuri.

Și totuși, în ciuda inconsecvențelor sale, sau ale doxografilor, de natură logico-teoretică, inerente unui poet ce tinde să regîndească lumea cu uneltele sale specifice și prin prisma *imaginativului poietic specific*, Xenofanes are meritul de a expune, chiar dacă încă apoximativ și tributar primului avînt, metoda specifică școlii eleate și, mai apoi, a întregii gîndiri filosofice europene, *anume aceea de a reduce realitatea la unitatea conceptului*, de a ordona lumea *physicală* prin intermediul celei *imaginativ–subiective.*

Primii care vor urma acest joc mirific a cărui metodă este tocmai reducțiunea lumii la Unu și Totul, la domnia unității și

întregului ca expresie a cercetării asupra *structurii imaginativului poietico-filosofic*, vor fi Xenofanes, Parmenide și Zenon din Eleea, chiar dacă în ceea ce privește concepția lor de substanță asupra existîndului, aceasta va suferi modificări esențiale.

Parmenide

Astfel, *Parmenide*, fiul lui Pyres din Eleea, a fost, se pare, unul dintre auditorii lui Xenofanes și că l-ar fi ascultat și pe Anaximandros.

Se afirmă despre Parmenide că ar fi fost prieten al lui Ameinias fiul lui Diochaites, un pitagorecian distins, deși om sărac. El ne transmite informația conform căreia Parmenide ar fi urmat învățătura acestui Ameinias, căruia după moarte i-ar fi ridicat o capelă, și nicidecum pe cea a lui Xenofanes. Cu toate acestea, istoriile moderne ale filosofiei cît și marea majoritate a izvoarelor antice îl socotesc pe Parmenide ca fiind discipolul lui Xenofanes, dar și membru al sectei pitagoreice.

Pe de altă parte, aceeași exegeză modernă consideră, referitor la natura și importanța operei parmenidiene, că: „[...] punctul de plecare al gîndirii lui Parmenide este complet deosebit de cel al predecesorilor săi, căci el nu pleacă în general *de la lumea exterioară* (subl. ns. M.A.), ci de la gîndirea însăși, în timp ce o abstrage fundamental și complet oricărei experiențe umane, întrucît el vrea să sesiseze adevărul în el însuși, (respectiv din numita *capacitate imaginativă poietică specifică*, M.A.) Acest lucru însă nu este posibil decît pe drumul gîndirii pure[314]".

Este foarte probabil ca intenția eleatului să fi fost în conformitate cu ceea ce afirmă cercetătorii moderni ai operei acestuia, însă modul de realizare, calea pe care Parmenide o alege pentru

314 Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1938, p. 123.

exprimarea ideilor sale privitoare la existență și adevăr este totuși aceea a *poeziei*, înclusiv în ceea ce privește forma discursului. Or, faptul că poezia nu este nicidecum gîndire discursivă, dianoetică, o dovedesc clar uneltele sale, metafora, figurile de stil, tropii etc.

Ca dovadă, cei vechi considerau scrierile lui Parmenide, și în general ale tuturor presocraticilor, poezie, iar atunci cînd se referă la gîndirea filosofică a acestora ei nu fac nici o diferențiere deoarece, în vechime, atît cei ce se îndeletniceau cu poezia dar și cu științele *physiologice* erau cu toții denumiți *sophoi*–înțelepți și, mai apoi, *philon to sophon* sau filosofi, adică cei ce se îndeletniceau și se apropiau cît mai mult de înțelepciune. Vom da, în acest sens, cîteva exemple grăitoare:

PLUT., *Quomodo adul, pot. aud. deb.*, 2, p.16 C. „Poemele lui Empedocles și Parmenides, ori *Cartea Fiarelor* a lui Nicandros[315], ori *Poveștele* lui Theognis sunt compuneri ce împrumută de la poezie metrul și gravitatea, pentru a evita exprimarea în proză".

PROCL., *In Parm.*, I p. 665, 17… „Parmenides însuși în poemul lui, deși obligat de forma poetică adoptată să întrebuințeze metafore, figuri de stil și tropi, și-a ales totuși un mod de expunere neîmpodobit și pur."

SIMPL., *Phys.*, 146, 29. Dacă despre ființa unică zice că e „asemenea massei bine rotunjite a sferei"[316] nu-i cazul să ne mirăm: forma poetică îl face să folosească și cîte o idee mitică. E poate vreo deosebire între a te exprima astfel sau a vorbi ca Orfeu [fr. 70 2 Kern] de „oul imaculat"? – MENANDER SAU GENETHLIOS, *Rhet.*, 12, 2 „(*poeme*) despre natură, ca cele compuse de Parmenides, Empedocles și cei din preajma lor. [cf. *Emped.*, A 23] *Ibid.*, 15, 2 (*poeme*) de felul acesta avem atunci cînd, înălțînd un imn lui

315 Poet didactic născut în Colophon în sec III. Poemul menționat în text trata despre leacurile și modalitatea vindecării în cazurile de mușcături pricinuite de animalele sălbatice.

316 Diels, *Op. cit.*, B 8, 43.

Apollo, zicem de el că e Soarele și vorbim de natura Soarelui; sau despre Hera, că e aerul, sau Zeus că e dogoarea. Asemenea cînturi țin de știința naturii. De modul acesta de exprimare se slujesc mai ales Parmenides și Empedocles… Căci Parmenides și Empedocles răstălmăcesc, Platon amintește în cîteva cuvinte."

Spre deosebire de ionieni, Parmenide vede construcția cosmosului ca fiind redusă la două din cele cinci elemente clasice, anume la pămînt și foc, toate celelalte exhalînd din acestea prin fenomenele de contracție și dilatație la rîndul lor dirijate de necesitate. Prin urmare, deosebirea de concepție este doar una minoră, iar în ce privește problemele ce țin de astrologie sau fizică este pe deplin tributar pythagoreicilor:

AET., II 20, 8 (D. 349) „Parmenides și Metrodoros zic că soarele ar fi foc."

AET., II 25, 3 (D. 356) Parmenides zice că (*Luna ar fi*) de foc. – 26, 2 (D. 357) Parmenides zice că (*Luna*) e egală cu Soarele și luminată de el[317]. – 28, 5 (D. 358) Thales cel dintîi a spus că (*Luna*) e luminată de Soare. La fel Pythagoras și Parmenides."

AET., II 1, 2 (D. 327) „Parmenides și Melissos pretind că Universul e unul – 4, 11 (D. 332) Xenofanes, Parmenides, Melissos susțin că Universul e nenăscut, veșnic și nepieritor."

AET. II 7, 1 (D. 335; cf. B 12) Parmenides zice că ar exista coroane (*traducerea acestui termen a suscitat nesfîrșite polemici netranșate pînă în ziua de azi.* n.n. M.A.) concentrice dispuse alternativ, una de element rar, alta de element des; printre ele, altele formate dintr-un amestec de lumină și întuneric. Ceea ce le cuprinde pe toate, în chip de zid, e solid, avînd dedesupt o coroană de foc. Dintre cununile făcute din amestec, cea mai din mijloc e pentru toate „începutul" și „cauza" (*conjecturi ale*

317 Aceeași descoperire e atribuită și filosofilor ionieni: Anaximandru, Anaxagora sau Anaximene.

lui Diels n.n. M. A.) mișcării și nașterii: de aceea o și cheamă „divinitate cîrmuitoare" și „păstrătoare a cheilor", Dreptate și Necesitate. Mai spune că aerul ar fi o secreție a Pămîntului, emanată din pricina unei apăsări mai puternice decît el, și că Soarele și Calea Laptelui ar fi exhalații ale focului. La rîndul ei, Luna e un amestec al celor două elemente, aerul și focul. Dedesuptul eterului, care ocupă locul cel mai înalt, e așezată regiunea de foc căreia i s-a zis „cer"; și sub aceasta, ceea ce împresoară Pămîntul."

CIC., *De natura deorum.*, I 11, 28 „...barem Parmenides, ceva pe de-a-ntregul născocit: un brîu de foc asemenea unei cununi (îi și zice *stephane*) și un cerc de lumină ce încinge cerul, căruia îi dă numele de „zeu", închipuire în care nu se poate descoperi nici un chip divin, nici vreo noimă. Apoi alte multe asemenea ciudățenii, ca unul pentru care Războiul, Dihonia, Dragostea și altele de același soi au ceva comun cu divinitatea, – porniri pe care le șterg fie boala, fie somnul, fie uitarea, fie vremea."

Toate aceste constructe *imaginativ-poietice* de sorginte cosmogonică ale lui Parmenides își au originea încă în Hesiod care, și el, spunea despre Univers că este ținut laolaltă și făurit de Dragoste (Eros) dar și în doctrina pythagoreicilor care afirmau că în mijlocul celor patru elemente s-ar găsi, izolat, un foc de formă cubică și care, la rîndul lor, după unii, l-ar fi preluat de la Homer.

Părerea unor comentatori (A. Dumitriu, G. Calogero, etc.) după care atît la Parmenide, dar mai ales la Heraclit, focul al fi *Logos*-ul suscită multe îndoieli, dacă prin *logos* avem în vedere conotația platoniciano-aristotelică a cuvîntului.

Tindem să vedem în acest concept central al concepției physicaliste, dar și ontologice ale lui Parmenide și Heraclit mai degrabă influențe ale *imaginativului poietic* orfico-pythagoreic decît un concept „bine rotunjit" și teoretic asumat. Nu vedem în acest

element – foc – decît o noțiune prea puțin determinată, o metaforă, o intuiție poetică, dar prin aceasta nu mai puțin genială. Nici Parmenide și nici măcar Heraclit nu vor ajunge la conștiința conținutului conceptual al mecanismelor gîndirii, așa cum o vor face Platon și Aristotel, adică la analiza mecanismelor gîndirii, la logică ca organon, la filozofie ca știință[318].

În schimb, cît privește concepția asupra adevărului și existenței Parmenide, vădit influențat de maestrul său Xenofanes, crede că acestea trebuie judecate făcînd abstracție de senzații prin prisma *imaginativului poietic rațional aprioric* care e subiectivitate pură și pe care în poemul său *Peri Physeos* (*Despre Natură*) le asemuiește unor „copile" spre care este purtat de „iepe" etc[319].

Vom reda în cele ce urmează, deoarece acest proemiu la *Despre Natură* este cunoscut mai ales în rîndul specialiștilor, și pentru o mai bună ilustrare a tezei noastre privind caracterul poetic al scrierilor presocraticilor, un fragment al acestuia păstrat de Simplicius în *De caelo*, 557, 20: „Iepele ce mă poartă, pînă unde rîvnește să-mi ajungă sufletul, mă duceau, în timp ce pe calea mult lăudată (*calea*

---

318 Ni se pare absolut penibilă și lipsită de orice întemeiere științifică sau măcar logică strădania lui José Ortega Y Gasset de a face, în mod fanatic și ilicit, din Parmenide și Heraklit întemeietorii *a nihilo*, a filosofiei grecești. Bîjbîielile, „deducțiile logice" și argumentele de-a dreptul rizibile ale acestuia pot fi găsite în *Originea și epilogul filosofiei și alte eseuri filosofice* (trad. rom., Humanitas, 2004), p.p. 77 - 95.

319 Aceste metafore abundente din proemiu au fost, încă de la Hegel încoace (*Gesch. Der Philosophie*, I, P. 217) aprins discutate și această discuție nu s-a încheiat încă. Unii cercetători (Gilbert, Kranz, Pfeiffer, Capelle) consideră că este vorba de un parcurs simbolic, de la întunericul senzațiilor la lumina rațiunii, de la ignoranță la cunoaștere. Pe de altă parte, un Kern sau Rathmann susțin influențele religioase, de natură orfică, ale acestui proemiu. Cercetătorii recenți, influențați în speță de formația lor pur raționalistă, științifică, văd în aceste versuri caracterul raționalist al gîndirii lui Parmenide (Pfeiffer) ceea ce ni se pare o *absurditate*. Noi credem, în acord cu O. Kern, că influențele de natură orfică sînt mai mult decît evidente, ba mai mult, așa cum arată Ioan Petru Culianu, aceste influențe ar ține de: „Tradiția greacă a extazului apollinic, care prezintă nu puține analogii cu șamanismul din Asia centrală și septentrională, pune în joc un tip de personaj: *iatromantul*, un *medicine-man* grec capabil de toate performanțele confraților săi asiatici, americani sau australieni, între care călătoria extatică nu e cea de pe urmă (vezi călătoria „Himmelsreise" lui Parmenide în carul tras de iepe. n.n. M.A.). Urme din aceste apocalipse sunt prezente în fragmente rămase de la Empedocle, Parmenide, Aristeas etc." (I.P. Culianu, *Experiențe ale extezului*, p. 27, Iași, 2004).

rațiunii n.n. M.A.) mă călăuzeau zînele (aici Diels citea *daimonos*, în timp ce Willamowitz și Kranz acceptă conjectura *daimones*, n.n. M.A.), ce îndrumă pe omul știutor (*eidota phota* cfr. Jager, *Paideia*, p. 240 n.n., M.A.) dincolo de orice așezare omenească. Pe acolo am fost dus, acolo mă tîrau cumințile iepe (5) înhămate la car, iar copilele-mi călăuzeau drumul. Strînsă-n buccele, osia scotea un sunet de fluier (de o parte și alta încinsă de apăsarea celor două roți) ori de cîte ori, părăsind lăcașurile Nopții, (*domata nyctos* – Diels face aici trimitere la Hesiod, *Theog*. 744 și urm.) copilele Soarelui porneau să mă grăbească (10) spre lumină, în timp ce cu mîinile își ridicau vălurile de pe creștet.

Acolo sunt porțile ce despart cărările *Nopții și ale Zilei*, din două părți prinse între praguri de piatră: cît sunt de înalte, uși mari le umplu golul, uși ale căror chei se închid și deschid sunt în mîna dreptății amarnic pedepsitoare. (*Există o mare diversitate de opinii referitoare la Dreptatea menționată aici, este oare ea Dike din fr. 8, 18 și i are același sens cu Anagke și Moira din același fragment?* n.n. M.A.) (15) Pe aceasta, vorbindu-i cu cuvinte blajine, copilele au hotărît-o lesne să tragă în grabă zăvorul porților; date în lături, porțile și-au căscat larg golul, făcînd să se rotească în găurile lor balamalele de bronz, (20) prinse cu nituri și cuie. Prin poartă, de-a lungul drumului, copilele au mînat înainte carul și caii.

Pe mine, zeița m-a primit cu drag, mi-a luat în mîna-i mîna dreaptă și astfel a grăit: „tinere, care, întovărășit de călăuze nemuritoare (25), ajungi la casa noastră cu iepele ce te poartă, bun venit! Căci n-a fost un ceas rău (care te-a îndemnat să pășești pe calea aceasta departe de cărările obișnuite ale oamenilor), ci Legea și Dreptatea. Cuvine-se să cunoști totul, și sufletul neînfricat al bine rotunjitului adevăr, (30) și părerile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată. Dar și aceasta ai s-o înveți, cum că părerile trebuiau să fie și ele în chip verosimil, de vreme ce străbat totul în tot chipul [...].

Nu lăsa nici de-a lungul drumului pomenit deprinderea călită în multe încercări să te silească a recurge la ochiul ce nu vede, la urechea plină de vuiet ori la limbă, ci judecă cu mintea încîlcita pricină de care ți-am vorbit".

Ceea ce se poate deduce din fragmentele parmenidiene, nu doar din cel expus de noi, poate fi interpretat în variate chipuri, dar cel mai adesea se socotește că Parmenide face referire la problema Existentului (*on*) în sensul lui ceea ce este (*Seiendes*), așa cum propune Uvo Hölscher.[320] Ceea ce caută acesta, conform părerii specialiștilor, este acel principiu cu valoare axiomatică prin care orice enunț se vădește a fi adevărat. Acest principiu nu poate fi decît principiul logic al noncontradicției: „Că propozițiile contradictorii nu pot fi deopotrivă adevărate, o spune (Parmenides) în acele versuri în care mustră pe cei ce identifică contrariile"(Fr. B. 6. D.K.).

Prin urmare, singurul lucru care are atributul existenței este ceea ce este (Seindes), neexistentul nefiind posibil. Existentul este, astfel, ceea ce este real, rațional și noncontradictoriu.

Simțurile, însă, arată că existentul are ca atribut multiplicitatea care, la rîndul ei, este negată de Parmenide, ea fiind *me on ti*, adică simplă aparență.

Apare astfel raportul contradictoriu între datele senzoriale și rațiune, între multipicitatea proprie simțurilor și unitatea rațiunii. Eleatul ajunge la concluzia conform căreia doar rațiunea ajunge să sesizeze adevărul, simțurile fiind înșelătoare, iar în acest fel, spunem noi, exercitarea actului de cunoaștere asupra realității se poate face doar prin *capacitatea imaginativă apriorică*.

Aceste considerații pe care le putem desprinde din textul parmenidian (*vidi supra*) implică, pentru prima dată în gîndirea greacă, germenul unui soi de gnoseologie, prin urmare, prima afirmare

320 Uvo Hölscher, *Sein und Seiendes zum Parmenides*, comunicare la al V-lea congres al Societăților de Studii Clasice (FIEC), Bonn, 1-6 sept. 1969.

a *subiectivități imaginative poietice raționale apriorice* ca posibil cîmp al cercetării filosofice. Spre deosebire de predecesorii săi ionieni, meditația sa asupra existentului nu se exercită asupra *physis*-ului, ci asupra intelectului însuși și asupra legilor sale de funcționare (la nivelul posibil atunci), dezvoltarea excursului său fiind una eminamente logică, fără a conștientiza însă mecanismul logic ca structură de sine stătătoare.

De aici, pînă la constatarea imobilismului existentului (*on*) este un drum logic, mișcarea fiind prin ea însăși contradictorie. Pentru ca mișcarea să existe, ar trebui să existe golul care ar putea face posibil ca un obiect să treacă dintr-un spațiu în altul, ceea ce în concepția parmenidiană era de neconceput deoarece golul era nonexistentul.

Totodată, referitor la relația existent-nonexistent, se semnalează primul text polemic din istoria gîndirii grecești[321] Parmenide făcînd trimitere la unitatea existență-nonexistență dezvoltată de Heraklit: „Trebuie – spune Parmenide adresîndu-se discipolului său – gîndit și afirmat că existentul este. Aceasta deoarece existentul este, iar nonexistentul nu este. Îți atrag luarea aminte să nu pășești pe acest drum al cercetării nonexistentului. Ține-te departe și de acela pe care rătăcesc muritorii cu două capete care nu știu nimic. Căci zăpăceala din piepturile lor mînă gîndul lor șovăitor. Aceștia rătăcesc surzi și orbi în același timp, neghiobi, ca o turmă nepricepută care socotește că a exista și a nu exista este același lucru și că totodată nu este același lucru [...]”[322].

Referitor, însă, la celebra sentență *to gar auto noein estin te kai einai*, pe care ne vom feri să o comentăm pe larg aici, vom aminti totuși că aceasta a suscitat, poate, cele mai aprinse dezbateri dintre toate fragmentele ce ne-au rămas din opera lui Parmenide.

---

321 Cfr. I. Banu, *Filosofia greacă pînă la Platon*, Vol I, partea I, Buc., 1979, p. C.

322 I. Banu, *Op. Cit. p. C.*

Astfel, Burnet, Zeler și Capelle nu sunt de acord cu traducerea acestui aforism prin: „Este același lucru a gîndi și a fi" deoarece, spune Burnet, dacă am citi textul în felul acesta am avea de a face aici cu un anacronism gramatical, în sensul că am utiliza un infinitiv, cu sau fără articol, ca subiect al unei propoziții, ceea ce nu era în uzul limbii. De aceea, ei propun următoarea traducere: *„căci același lucru poate fi gîndit și poate fi"*, traducere la care subscriem și noi, cu atît mai mult cu cît prefigurează însăși noțiunea de *imaginativ poietic rațional aprioric*.

Dacă, însă, am lua de bună traducerea lui Diels care, din păcate, s-a și impus, atunci am putea fi de acord și cu P. Friedlander care spune că „pentru ontologistul Parmenide expresia grecească *éstin* sau *estin*, nu poate să însemne „poate" ci „este". El traduce această propoziție astfel: „Gîndirea este și existența este și amîndouă sunt același lucru. [*Denken ist und Sein ist und dasselbe beides*]" (*Platon,* I, ed. a treia, p. 387, Berlin, 1964).

Disputa aceasta este foarte greu de tranșat în termenii disputei devenite clasice și menționată anterior, întrucît dacă privim opera lui Parmenide în contextul mentalității și viziunii asupra științei filosofice contemporane atunci, cu siguranță, traducerea lui Diels sau a lui Friedlander se va impune cu evidență.

Dacă, însă, vom încerca să ne transpunem în gîndirea și mentalitatea epocii, și vom vedea în Parmenide, precum și în ceilalți presocratici, doar „poeți ai unei filosofii *in statu nascendi*" atunci, cu siguranță, traducerea Zeler – Burnet – Capelle va apărea ca fiind cea mai nimerită.

Pe de altă parte, revenind la ideea ce structurează cercetarea noastră asupra *imaginativului poetico-filosofic preplatonic*, cert este că, oricîtă silință ne-am da, nu întrevedem nici o urmă a unei cercetări sistematice în poemul parmenidian, așa cum o vom regăsi la Platon sau Aristotel, iar concluzia pe care ne vedem nevoiți să o

tragem este aceea că, deși ca atitudine intuitivă Parmenide simte „drumul ființei și adevărului", îl enunță chiar, însă raportat la ceea ce înțelegem, de la același Platon încoace prin filozofie, poemul parmenidian este departe de a se constitui într-un sistem de filozofie articulat. Și el, la fel ca predecesorii săi și ca toți aceia care îi vor urma pînă în filosofia lui Platon, vor aproxima doar, vor deschide drumul adevărului[323] și ființei prin promovarea *noului imaginativ poietic in statu nascendi*, însă la modul și cu uneltele poetului, metaforic, mistic și oracular.

Iar dacă prin poezie înțelegem ceea ce trebuie cu adevărat să înțelegem[324] atunci nu vom considera nici o clipă contribuția la gîndirea grecească și europeană a presocraticilor ca pe ceva de neglijat sau desuet, dimpotrivă, am spune.

În schimb, suntem prea puțin de acord cu cei care, chiar dacă se cheamă Hegel, Burnet, Friedlander, Frankel sau altcumva, caută cu tot dinadinsul un sistem acolo unde este vorba doar de intuiție și metaforă.

Cît privește opinia după care logica ca știință ar debuta cu Parmenide, ni se pare a fi o năstrușnicie, însă faptul că elemente intuitive ale anumitor principii logice au fost enunțate implicit de Parmenide este de netăgăduit.

Pe de altă parte, nu putem nega, și nici nu este în intenția noastră că aici, și încă la Hesiod și Homer, în ce ne-a rămas de la orfici și pitagoreici se află, *in nuce*, întregul sistem de gîndire rațional–sistemic grecesc și, în ciuda părerilor mai mult sau mai puțin avizate ale unor savanți, european.

---

323 Suntem de acord cu părerea lui Marcel Detienne conform căreia Parmenide este încă unul dintre acei „stăpînitori de adevăr" din epoca arhaică grecească, gîndirea lui structurată în jurul termenului de *aletheia* fiind tributară modelului „sapiențial" al acelor înțelepți (*sophoi*), nefiind deci gîndire filosofică ajunsă la deplină maturitate, la conștiința și sensul asumat al principiului. Cfr. M. Detienne, *Op. cit.*, Maspero, 1967.

324 Vezi Mircea Arman, *Poezia ca adevăr și autenticitate – o cercetare fenomenologică*, Ed. Grinta, Cluj, 2002.

Zenon din Eleea

Zenon pare să fie primul dintre presocratici care uzează de metoda dialectică în cercetarea filosofică antică. Încă de tînăr s-a îndeletnicit cu politica și „practicarea înțelepciunii" fiind, după cum spune Platon, elevul și iubitul lui Parmenide. Același autor, în dialogul *Sofistul*, îl numește „un Palamede eleat". Se pare că a fost un om cu principii morale ireproșabile și a fost ucis în urma unei încercări nereușite de a-l răsturna de la putere pe tiranul Nearchos. Legenda spune că și-ar fi retezat limba cu dinții și că ar fi scuipat-o în obrazul tiranului, tocmai pentru a nu-și trăda prietenii împreună cu care a urzit complotul (vede și G. Reale).

În calitate de discipol al lui Parmenide luptă împotriva adversarilor concepțiilor acestuia, promovînd, în celebrele sale argumente, unitatea absolută și indivizibilitatea existentului.

Metoda pe care o promovează, pentru prima oară în istoria gîndirii grecești, este cea a reducerii la absurd. Aceasta constă în a accepta la modul ipotetic teza adversă ca valabilă, pentru ca mai apoi, prin argumentare, a arăta că aceasta duce la contradicții.

John Burnet în *Early Greek Philosophy*[325], discutînd această metodă, îl proclamă pe Zenon, la fel cum făcea și Aristotel, drept născocitorul dialecticii.

În opoziție cu această părere se află Guido Calogero care, în *Studi sull' eleatismo* (Roma 1932), negîndu-i lui Xenofanes meritul de a fi fost întemeiatorul școlii eleate și atribuindu-l lui Parmenide, afirmă că procedeul amintit (reducerea la absurd) era deja folosit de către adepții școlii eleate.

Părerea noastră este una total contrară, de altfel de la Xenofanes începînd, putîndu-se, chiar dacă ezitant și puțin conștientizat, vorbi de *un salt al gîndirii poetico–filosofice de la exterior spre sine însăși*,

325 J. Burnet, *Op. cit.*, CLVII.

adică de la alegațiile asupra fenomenului spre reflecția asupra propriului *imaginativ poietic rațional aprioric*.

Pe de altă parte, este normal să-l credem pe Aristotel care, chiar dacă distanța ce-l separă de timpul în care a trăit Zenon este apreciabilă, a avut acces direct la informații pe care noi le presupunem doar sau le deținem trunchiate și pline de interpolări.

Deși Aristotel[326] deja, în *Fizica*, analizează critic argumentele eleatului și ajunge, în *Analiticele secunde* (I, 26, 87 a) la concluzia că, deși meritorie pentru timpul său, metoda zenoniană a reducerii la absurd este oricum inferioară nu numai demonstrației afirmative (*Kathegorike*) dar și celei negative (*Steretike*).

În privința spațiului, Zenon militează împotriva celor care acordă acestuia o existență ca atare, separată de natura corporală a lucrurilor. Prin metoda progresiei sau regresiei la infinit – preluată, exploatată și dusă la absurd de sofiști – el argumentează lipsa neantului, a vidului.

Exemplu: Dacă ceva există, este necesar ca el să existe în spațiu, dar dacă spațiul există și el, la rîndul lui, va exista într-un spațiu și așa la nesfîrșit. Deci spațiul nu există.

Unii cercetători, printre care J. Burnet, cred că acest argument era îndreptat împotriva pitagoreicilor care susțineau calitatea de număr a lucrurilor, acelea (numerele) fiind la rîndul lor sume de unități, prin urmare lucrurile înseși ar fi aceste sume de unități. Este vizată aici concepția „unului" din care apar „mai mulți".

Pentru a demonstra inexistența mișcării și a sublinia iluzia că aceasta ar exista, Zenon imaginează cunoscutele paradoxuri ale „Săgeții", ale lui „Ahile" și „Stadiului". Aceste paradoxuri pun în evidență o nouă concepție despre cantitate.

---

326 Aristotel, *Fizica*, Z 9. 239 b 9; Z 9. 239 b 14; Z 9. 239 b 30; Z 9. 239 b 33; H 5. 250 a 19.

Ceea ce se impune cu pregnanță în urma studierii acestor paradoxuri, dar se subînțelegea încă la Parmenide este ideea, preluată de Hegel în „*Logica mică*", conform căreia „Ceea ce este real este rațional, și invers, ceea ce este gîndibil rațional este real", o afirmație mult dezbătută și, mai apoi, dovedită ca fiind, în fond, sofistică[327].

Meritul cert al lui Zenon este acela de a fi adus în interiorul gîndirii grecești principiul contradicției în funcția lui logică, deschizînd, pentru prima dată, drumul unei adevărate, autentice, modalități filosofice de raportare a individului la gîndirea însăși, la propriul *imaginativ poietic rațional aprioric*.

Iar dacă Zenon a inventat procedeul dialecticii, Aristotel a fost cel care l-a dus spre desăvîrșire.

În ceea ce privește, însă, analiza logică a paradoxelor logice ale lui Zenon, acestea nu își găsesc locul în specificul lucrării de față.[328]

Melissos din Samos

În ceea ce îl privește pe Melissos, fiul lui Ithagenes, s-a născut în Samos și a fost elevul lui Parmenides. Se spune că ar fi cunoscut scrierile lui Heraklit[329] pe care le-a adus la cunoștința efesienilor așa cum Hipocrate l-a făcut cunoscut pe Democrit celor din Abdera.

A fost om politic și comandant al flotei samiene cu care a repurtat victorii contra atenienilor, așa cum ne povestește Plutarh în *Viața lui Pericle*.

---

327 Vezi studiul lui Anton Dumitriu, *Paradoxele Eleaților*, în *Valoarea metafizică a rațiunii*, Ed. Grinta, Cluj, 2001, pp. 72 – 90, ediție îngrijită și studiu introductiv de Mircea Arman.

328 *Op. cit.*, passim.

329 Informație îndoielnică pe care am inserat-o totuși, datorită ciudățeniei sale, dar și a faptului că o asemenea posibilitate nu poate fi exclusă cu totul.

Era în puterea vîrstei în jurul celei de-a 84-a olimpiade, cînd a avut loc și bătălia împotriva atenienilor cărora, prizonieri fiind, le-a însemnat pe frunte cu fierul roșu cîte o bufniță în semn de răzbunare, deoarece, mai înainte, atenienii îi însemnaseră pe samieni cu cîte o corabie, cum relatează Aristotel.

În ceea ceea privește învățătura, aceasta nu trece, în general, dincolo de ceea ce afirmase magistrul său Parmenide despre problema Ființei.

Totuși, dincolo de Zenon, care a aplicat mai mult asupra problemelor logice ce derivau din doctrina lui Parmenide, Melissos a fost cel mai important „metafizician", după Parmenide, exponent și susținător al filiației și doctrinei eleate, dar care spre deosebire de magistrul său care susține că, plin fiind, Totul (ființa) este mărginit, Melissos crede în *nemărginirea* acestuia, dar că, totuși, lumea are margini.

Aceasta este, în fapt, și deosebirea de esență care există între concepția parmenidiană asupra ființei și cea melissiană.

1. SIMPL., *Phys.* 162, 24 Melissos a arătat caracterul increat al ființei slujindu-se de această argumentare bine cunoscută; iată, într-adevăr, ce scrie: „Veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi. Căci, de s-ar fi născut, ar trebui ca înainte de a se fi născut să nu fi fost nimic; dacă însă n-ar fi fost nimic, în nici un chip nu s-ar fi putut naște ceva din nimic".

2. - 9, 22; 109, 20. „De vreme ce, așadar, nu s-a născut, este și veșnic era și veșnic va fi, și n-are început nici sfîrșit, ci e nesfîrșit. Căci de s-ar fi născut, ar avea început (născut, ar fi trebuit să înceapă odată) și sfîrșit (născut, ar fi trebuit să sfîrșească odată); de vreme ce, însă, n-a început, nici nu s-a sfîrșit, veșnic era și veșnic va fi, și început n-are, nici sfîrșit; căci veșnic nu poate fi ce nu e totul".

Acest tip de „dialectică" tipică pentru eleați a stîrnit, mai tîrziu, la Aristotel, reacții vehemente, acesta acuzîndul pe samian că

în numele formulei sale referitoare la ființă, pe care o considera: „Unul și Totul (*Hen kai Pan*), expresie splendidă, dar atît de generală și golită de sens încît ne poate duce la cele mai fabuloase speculații, așa cum, de altfel, s-a și întîmplat, prin ignorarea pînă la lipsa bunului simț a datelor sensibilității, Melissos este prea «nătîng» și «necioplit» pentru a fi luat în discuție și considerat printre gînditorii serioși", remarcă repetată a Stagiritului, pe care o considerăm mult prea dură[330] și lipsită de obiectivitate.

330 Vede, Aristotel, *Met.*, A, 5, 986 b 25., *Phys.* A, 3, 186 a 6., Phys., Δ, 6, 213 b 12.

Heraclit

În schimb, *Heraclit*, fiul lui Bloson sau al lui Heracon, a atins vîrsta maturității în cea de-a șaizeci și noua olimpiadă (504-501 î.Ch.), a trăit în Efes, după unii 60, după alții 70 de ani și a murit, se pare, de hidropizie.

Efesul, port egeean, contribuie din plin la avîntul economic al Ioniei despre care am amintit referindu-ne la milesieni.

Heraclit, deși provenea dintr-o familie sacerdotală (de unde, poate, și înclinația sa manifestă spre orfism) a refuzat acest rol pe care trebuia să îl îndeplinească în cetatea sa de baștină și s-a ocupat cu filosofarea.

A fost un individ semeț și plin de dispreț pentru marea masă a concetățenilor săi.

Doxografii amintesc, în acest sens, celebrul text scris cu prilejul exilării prietenului său Hermodor: „Bine ar face efesienii dacă s-ar spînzura cu toții și ar încredința cetatea în mîinile celor nevîrstnici, ei care l-au izgonit pe Hermodoros, cel mai vrednic din mijlocul lor, spunînd: «printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, că plece unde o ști și să se adune cu alții»”[331].

După unele informații, la rîndul lui, Heraclit s-a autoexilat, trăind retras în munți și hrănindu-se numai cu ierburi și rădăcini, fiind prin aceasta asemănător șamanilor și iatromanților greci, însă alții susțin că ar fi făcut toate acestea pentru că era un discipol convins al sectei orfice.

Tot așa, încă de copil stîrnea mirare pentru că în adolescență susținea că nu știe nimic, ca mai apoi, la maturitate, să pretindă că este omniscient.

331 Strabon, *Geografia* XIV, 25, p. 642, apud I. Banu, *Op. cit.*, vol I, partea a 2-a, p. 365.

Nu a fost discipolul nimănui, susținînd că știe totul în mod temeinic prin *cercetarea de sine însuși*, adică prin cercetarea imaginativului său poietic subiectiv.

Din Heraclit ne-au rămas puține fragmente (aprox. 130), iar titlul vreunei lucrări ale sale nu a fost păstrat, „opera" sa, atît cît s-a păstrat, fiind numită convențional „*Despre natură*". A fost numit, încă din acea vreme, *Obscurul*, datorită formulărilor sale enigmatice.

Iată ce spune Aristotel despre acest fapt: „Trebuie neapărat ca ceea ce scriem să se poată citi și rosti cu ușurință, ceea ce în fond este unul și același lucru. Această calitate «o au» textele cu multe cuvinte de legătură și nu apare (în textele cu puține cuvinte de legătură) și nici în cele în care punctuația este greu de stabilit, cum este, de pildă, opera lui Heraclit. A stabili punctuația la scrierile lui Heraclit e o adevărată trudă; n-ai cum să te lămurești căruia din cuvinte îi este atașat un altul, celui următor sau celui din față?"[332].

În ceea ce privește însă concepția sa asupra Universului, pentru Heraclit, lumea – *kosmos* – „nu este creată de nici un zeu, de nici un om, ci a fost, este și va fi întotdeauna un foc veșnic viu, aprinzîndu-se și stingîndu-se după măsură"[333].

Spre deosebire de reprezentanții școlii eleate, adepți ai unui imobilism absolut, Heraclit este promotorul concepției conform căreia lumea se află într-o mișcare eternă.

În cel mai cunoscut și vehiculat fragment rămas de la el se spune: „*Panta rei kai ouden menei*" – totul curge, nimic nu se oprește[334] (deși, se pare, și această sentență este una apocrifă n.n., M. A.). Însă această curgere continuă, această devenire permanentă, este

---

332 Aristotel, *Rhetorica,* III, 5, 1047 b 11., apud I. Banu, *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, Partea a 2-a, Buc., 1979, p. 329.

333 Diels, *Op. cit.*, fr. 30.

334 Vede, W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, București, 1999, vol. I, p. 320 și urm.

varietate infinită care tinde spre Unu(*armonia*), spre întreg, spre Ființă, într-un soi de „armonie a contrariilor", iar ceea ce face ca lupta contrariilor să existe este *polemos*–războiul, cearta: „*o polemos pather panton*–din luptă se nasc toate" Există însă și o forță pe măsură, care unifică totul într-o armonie desăvîrșită, iar această forță este *logosul*.

Într-o carte celebră, Abel Jeannière[335] arată că, pentru prima dată în istoria gîndirii grecești, timpul, spațiul, vidul, sunt gîndite în funcție de mișcare și raportate la ea, și nu într-un raport invers, așa cum o făcea Aristotel în *Fizica* (III, 1, 200 b).

După Jeannière, această filozofie a mișcării, a permanentei lupte a contrariilor este, în fond, o filozofie a identității, iar elementul care dă ființă cosmosului este însăși mișcarea. În acest fel, ca un consecvent logic, dacă ființa există și este mișcare atunci și non-ființa există, creîndu-se astfel un echilibru instabil ființă–nonființă, echilibru care este însăși mișcarea.

Din punctul nostru de vedere, deși valabile ca pure speculații, ceea ce ne-a rămas de la Heraclit nu ne permite să mergem atît de departe pe cît o fac unii savanți moderni, iar apetitul acestora de a face din presocratici și, mai ales, din realitate, fără ca prin aceasta să le contestăm cumva rolul uriaș în istoria gîndirii occidentale, i-o datorăm, cum vom vedea ceva mai încolo, lui Hegel și speculațiilor sale *nepermise* în marginea fragmentelor rămase de la acești poeți-filosofi.

În această tradiție se înscriu aproape toate comentariile filosofice la adresa lui Heraclit, inclusiv frumosul și incitantul, dar discutabilul, studiu al lui Heidegger, unde dincolo de unele observații judicioase avem de a face cu simple exagerări și constructe ale gînditorului respectiv, nicidecum cu gîndire heraklitiană pură.

---

335 A. Jeannière, *La pensee d'Heraclite d'Ephese, avec traduction integrale des Fragmentes,* Paris, 1959, pp. 19 – 94.

Cine crede că la acea vreme un gînditor ca Heraclit, Parmenide, sau oricare altul, ar fi putut gîndi la modul la care „hermeneutica" contemporană vede lucrurile, ori nu dorește să aibă o viziune lucidă și aplicată la realitatea vremii asupra gîndirii preplatonice, ori nu cunoaște fenomenul dezvoltării gîndirii grecești și se lasă prins în „delirurile" mentalității contemporane, ceea ce este o abordare falsă.

Ne asumăm această afirmație în ciuda părerii unanime asupra caracterului pur filosofic al scrierilor heraclitiene. Nu negăm caracterul *implicit* al acestora, cum nu negăm caracterul implicit filosofic al tuturor scrierilor presocraticilor, ci numai exagerările interpretative ale autorilor, în speță, contemporani, care au ajuns pînă la a formaliza gîndirea efesianului, ceea ce este o enormitate și vădește faptul că nu au avut, în general, acces la textele grecești pentru a sesiza nuanțele poetice și eliptice ale textelor în discuție. Datorită lipsei punctuației, a arbitrariului ei, a metaforicului și succintului expresiilor a fost numit Heraclit ca fiind „Obscurul", și nu din alte motive. De aici și pînă la imensa bibliografie în marginea scrierilor heraclitiene nu a fost decît un pas, tocmai laxitatea și arbitrariul frazării și exprimării permițînd tot felul de deliruri ale comentatorilor, mai mult sau mai puțin credibile.

Cît privește îndelung dezbătuta problemă a unității și multiplicității la Heraclit, într-o excelentă lucrare – apărută de mult timp și în limba română, P.-M. Schuhl[336] arată că: „Unul pătrunde multiplicitatea și multiplicitatea nu este decît o formă a unității, ba mai mult este unitatea însăși".

Cu toate acestea, *ideea de unitate* exprimată de vocabula *logos* este, cel puțin pentru concepția lui Heraclit, deosebit de controversată.

---

336 P.- M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, ed. a II-a, 1949, p. 284.

E. Zeller în *Philosophie der Griechen*[337] comentînd celebrul citat în care Heraclit spune că: „Este înțelept să nu mă asculți pe mine, ci *logos*-ul meu, și să mărturisești că toate lucrurile sunt unul" este de acord că ideea de *logos* este principiul ordonator, armonizator, al lumii. El spune, în baza unor analize amănunțite asupra unor texte posterioare lui Heraclit, că aici *logos* înseamnă rațiune și face indiscutabil trimitere la „ordinea lucrurilor".

John Burnet[338] crede însă că vocabula *logos* din acest fragment înseamnă *verb*, iar sensul expresiei lui Heraclit este acela de a asculta „*verbul*", și nu rațiunea, așa cum credea Zeller.

Anton Dumitriu[339] citîndu-l pe Abel Rey arată că deși interpretarea lui Burnet poate fi acceptată parțial, *logos*-ul din discursul lui Heraclit nu are nici o legătură cu *logos*-ul post-aristotelic, interpretare pe care o asumăm și noi, ci are sensul de discurs, tocmai de aceea, accentul trebuie pus pe *ordinea*, pe înlănțuirea afirmațiilor, pe logica lor, pe măsura și ordinea (care este și ordinea lucrurilor) în sensul aproape al calculului.

Cu toate acestea, avînd în vedere numărul redus al fragmentelor heraclitiene rămase, nu putem aprecia cu exactitate – în ciuda a ceea ce va spune Hegel – nivelul pînă la care ajunsese sistemul dialectic al lui Heraclit, dacă poate fi vorba aici de un sistem și dacă nu cumva mare parte a acestor texte obscure nu își datorează contradictorialitatea tocmai lipsei elementelor lingvistice relaționale și stilului confuz și lipsit de punctuație, cum spunea Aristotel.

Părerea noastră, construită în baza și structura pur metaforică, poetică, a textelor lui Heraclit, este că deși există o *dialectică intrinsecă* a textelor poetice ale lui Heraclit, totuși nu putem vorbi

337 E. Zeller, *Op. cit.*, I, 2, p. 793, ed. A VI-a, Leipzig, 1920.

338 J. Burnet, *Op. cit.*, p.148.

339 A. Dumitriu, *Op.cit.*, p. 110.

de o asumare conștientă a metodei, de o dezvoltare și o abordare sistemică, filosofică, coerentă.

Exprimarea enigmatică, aforistică și metaforică, indică mai degrabă un Heraclit profund ancorat în structura mentală a orficilor și pythagoreicilor, în modalitatea de exprimare tipic „sapiențială" a acelor *sophoi*, poeți și filosofi.

Mai mult, analogia *logos–foc*, foc care se „aprinde și se stinge pe măsură", într-un soi de contracție și decontracție care amintește de teoria pulsatorie a universului, duce cu gîndul la teoria pythagoreică a „focului cubic" din centrul pămîntului, cu atît mai mult cu cît doxografia amintește de legăturile lui Heraclit cu sectele orfico-pythagoreice din timpul său.

Focul lui Heraclit este acel ceva ce ține de permanența universului, fiind un fel de substanță precum apa lui Thales și aerul lui Anaximenes, de unde și înclinația unor cercetători de a-l alipi filiației milesiene, ceea ce este, iarăși, o abordare discutabilă.

În acord cu Burnet[340], care la rîndul lui îl citează pe Aristotel, conchidem și noi că ceea ce descoperise Heraclit nu era un principiu al logicii (principiul contradicției) conștient asumat, ci, mai degrabă, unul de fizică, în sensul lui *physis*.

Se pare că Heraclit, deși vorbește doar într-un singur loc despre *physis*, spunînd că acestuia îi place să se ascundă, aici *physis* este tot atît cît *armonia aphanes*, adică îmbinarea armonică și nevăzută a fiindelor, *xympheromenon diapheromenon*, interpretare care confirmă, încă o dată, intuiția lui Burnet.

În ce-l privește însă pe Hegel[341], în ale sale *Prelegeri de istoria filosofiei* (Vol. I, Secțiunea I, D.) analizînd textele rămase din opera lui Heraclit, dar și comentariile celor vechi, acesta (în mod vădit

340 J. Burnet, *Op. cit.*, LXVIII.

341 Am preluat sinteza viziunii lui Hegel asupra lui Heraclit din lucrarea lui Anton Dumitriu, *Istoria Logicii*, București, 1993, p.112-113.

lipsit de probitate științifică și făcînd abstracție de spiritul vremii în care a trăit Heraclit), conchide:

1. *Principiul universal*. Plecînd de la textele citate de Aristotel (*Metafizica*, IV, 7, 1012 a și *Idem.*, I, 4, 985 b) respectiv: „Ființa nu este mai mult decît neființa – *panta einai kai me einai*" și „Ființa și neantul sunt totuna – *ouden mallon to on tou me ontos einai*", Hegel va ajunge la următoarele concluzii:

a. Adevărul constă în unitatea Ființei și neființei. Opusele sunt legate în Unu (unitatea contrariilor)

b. Adevărul este devenire. Din aserțiunea lui Heraklit „Totul curge, nimic nu subzistă" (text, probabil, apocrif, n.n. M.A.) și din cea preluată de la Aristotel care, la fel, i-ar aparține lui Heraclit, „Numai Unul este ceea ce rămîne și din acesta apare tot restul prin transformare" (*De coleo*, III 1), rezultă că totul este devenire, devenirea fiind adevărul, nu Ființa.

2. *Modul realității*. Hegel arată, că Heraclit nu s-a oprit doar la logicul pur (părerea noastră este că el nici nu ajunge acolo, n.n. M.A.), ci a dat ideii sale o formă concretă, naturală. De aceea, unii au socotit că el ar mai aparține școlii ioniene. Avînd în vedere aceste fapte el arată că există, la Heraclit, trei modalități ale conceptului de devenire:

a. Prima formă a devenirii este timpul. Și deoarece Heraclit spune că „Timpul este prima esență corporală", înseamnă că timpul este esența adevărată a devenirii.

b. Forma reală ca proces al timpului este focul. Prin urmare, Hegel crede că Heraclit nu putea să susțină că esența este apa, aerul sau orice altceva, deoarece acestea nu sunt procese. Proces este focul.

c. Focul ca proces de transformare reprezintă însuși procesul naturii. În acest fel, focul devine apă, apa devine pămînt și foc. Acest lucru se realizează prin fenomenul exhalării, evaporă-

rii – *anathumiasis*. Interpretînd acest termen, Hegel face apel la Aristotel care afirmă despre Heraclit că potrivit expunerii acestuia „principiul este sufletul", deoarece acesta este exhalarea, „evaporarea a toate"(*De anima*, I, 2).

Hegel înțelege sufletul ca *logos*, conform afirmației lui Heraclit după care: „Sufletului îi este propriu logosul" (Diels. Fr. 115) Prin urmare, spune Hegel, atunci cînd Heraclit arată că „străfundul este focul" el înțelege „fundamentul este sufletul" și mai departe „fundamentul este logosul"(deducție seducătoare, dar puțin bazată pe texte sau argumente științifice, n.n. M.A.).

Heraclit deosebește două aspecte ale procesului real, „calea de sus" și „calea de jos" pe care Hegel le numește „scindarea ca realizare" și respectiv „reîntoarcerea unității în sine". Pentru aceste două căi Heraclit folosește noțiunile de *luptă* și *armonie*.

Universalitatea devenirii

Acest concept descris de Hegel pînă aici este conceptul unității în opoziție și nu al unității reflectate în sine. Pentru a putea ajunge la universalitate trebuie ca această simplă unitate să se întoarcă în sine ca proces al diferiților. În opinia lui Hegel, Heraclit a numit acest proces de unitate în interiorul opoziției–soartă sau necesitate. Prin aceasta, zice Hegel, se ajunge la idee, la universalul ca atare, la procesul calmat.

Logos-ul universal și logos-ul particular

„În linie generală filosofia lui Heraclit are modul propriu filosofiei naturii, dar conceput, fără îndoială, logic, ca proces natural al naturii. Cum ajunge *logos*-ul să devină conștient? Cum se comportă el la sufletul individual?" se întreabă Hegel. Citîndu-l pe

Sextus Empiricus (op. cit., VII, 126 – 127), acesta arată că *logos*-ul heracletian are două „rațiuni": una care este obiectivă și universală care este „logos-ul divin" și una subiectivă și particulară care este „*logos*-ul cel mai apropiat". Heraclit explică acest lucru, spune Hegel, atunci cînd arată că: „Noi acționăm și gîndim totul potrivit participării noastre la intelectul divin" (sau la *imaginativul poietic rațional aprioric* (n.n., M.A.). De aceea este de dorit să ne conducem „conform acestui intelect (*imaginativ poietic rațional aprioric* n.n., M.A.) universal". În consecință, atîta vreme cît participăm la acest tip de intelect posedăm adevărul, cît timp știința noastră este numai „obiectivă" și analitică suntem în eroare.

Credem că, așa cum am mai arătat-o pe parcursul acestui capitol, interpretarea lui Hegel și marea majoritate a interpretărilor moderne, inclusiv ale lui Heidegger, păcătuiesc prin prea pronunțata latură speculativă a comentariilor și prin abordarea din perspectiva contemporaneității a gîndirii heraklitiene și a iluziei ajungerii la conștiința principiilor, așa cum sesizează și Giovanni Reale (*Storia della filosofia antica*, *Vita e Pensiero*, 1992, Vol. I, passim).

Dincolo de a gîndi „unitatea contrariilor" în care Heraclit vedea unitatea lumii, gîndirea lui rămîne una profund ancorată în mentalitatea epocii sale, în credințele[342] și eresurile care o dominau, în *imaginativul poietic rațional aprioric* al omului grec antic. Textele rămase de la el dovedesc cu prisosință acest fapt.

342 A se vedea în acest sens și W.K. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, București, 1999, vol. I, pp. 271 – 320.

XX.

Anaxagora

Despre *Anaxagora* cunoaștem extrem de puține lucruri, știm însă cu siguranță că se ocupă cu filosofia la Athena pe la 480 î.Ch., unde va deține o poziție de frunte fiind unul dintre consilierii de taină ai lui Pericle. Unii doxografi, consideră că ar fi fost elevul lui Anaximene căruia nu i-a preluat doctrina, dar că studiase la școala acestui ionian.

De perioada în care Anaxagora se îndeletnicea cu filosofia se leagă, de altfel, și perioada de aur a Athenei.

Se pare că de la Anaxagora moștenim, în deplinul sens al cuvîntului, noțiunea de *kosmos*, așa cum va fi ea perpetuată în gîndirea grecească.

Tot el introduce în lexicul filosofic preplatonic termenul de *homoiomerii* (*homoiomereiai*), termen aproape imposibil de echivalat în sistemul lexicografic modern.

Aceste *homoiomerii* sunt un soi de particule de natură calitativă inseparabile constituției lucrurilor și care participă la o infinitate de combinații în alcătuirea acestora.

Conform gîndirii anaxagoriene, orice schimbare în natura calitativă a lucrurilor implică o schimbare a proporțiilor *homoiomeriilor*, astfel încît vechea calitate se schimbă și devine o alta în raport cu proporția acestor *homoiomerii*.

Dar această mișcare, ca orice mișcare care se produce în cosmos, nu poate avea originea în *homoiomeriile* înseși, ci motorul lor este în *nous*, respectiv în *imaginativul poietic rațional aprioric* cel care naște lumi posibile inteligibile, am spune noi.

Pentru Anaxagora lumea este ordine, iar această ordine a *cosmos*-ului este o ordine rațională, inteligentă, pe care el o va numi *nous*.

El crede, cum spuneam, că toate elementele naturii sunt făcute din părți asemănătoare – *homoiomerii* – în afara *nous*-ului și asta, pentru că dacă ar fi astfel, și acesta ar fi la fel de imperfect ca și toate celelalte lucruri. Acest *nous*, fiind infinit și neamestecat, rezultă că există prin el însuși fiind simplu și separat. De aceea, pentru el: „*Nous*-ul are cunoștința întreagă a lumii întregi, nimic nu-i scapă". Activitatea continuă și neobosită a acestui *nous* transformă haosul primitiv în ordine inteligentă. El creează legea acestei lumi.

Deși vorbește de infinitatea lumii, unii autori[343] consideră că Anaxagora pune la baza teoriilor sale, de la cele asupra spermei la ciudatele homoiomerii, o concepție biologistă avîndu-și originea în „mișcarea medicală" din epoca sa, fapt care confirmă și ipoteza iatromantică a îndeletnicirilor presocraticilor dezvoltată de I. P. Culianu, observație de suprafață și cu care nu putem fi de acord.

Deși noi credem că importanța lui Anaxagora pentru gîndirea grecească este una excepțională, tocmai prin statuarea acestui principiu ordonator care este *nous*-ul și pe care noi l-am numit *imaginativ poietic rațional aprioric*, dar care nu face parte din natură, este exterior ei, dar în același timp fiind element ordonator. Aristotel[344] are o părere mai puțin entuziastă despre meritele acestuia considerîndu-l un gînditor mecanicist și inconsecvent: „Așa, Anaxagora, cînd este vorba să lămurească facerea lumii, recurge la inteligență, ca la o mașinărie ce explică acest lucru, și o pune la contribuție cînd

343 Vede, P. Kucharski, *Anaxagore et les idées biologiques de son siècle*, în *Rev. philos. de la France*", 2, 1964, p. 162. Pe de altă parte, M. Detienne admite, în același număr al revistei aici citate (p. 168-169, 174) că dincolo de caracterul pur rațional al demersului anaxagorian nu putem să nu vorbim atunci cînd abordăm cugetarea sa de spiritul „șamanismului" grec care admite călătorii cataleptice sau clarviziunea dată de starea de extaz.

344 Cu toată părerea proastă pe care Aristotel o are despre Anaxagora, Stagiritul nu uită să preia, în filosofia sa, termenul de „*homoiomerii*" căruia îi denaturează sensul.

vrea să răspundă la întrebarea: de ce e necesar cutare lucru? Cînd e vorba însă de explicarea tuturor celorlalte procese, el recurge mai degrabă la orice altă cauză decît inteligența"[345].

Despre *nous* s-a vorbit deosebit de mult, fiind considerat, spre exemplu, de Burnet un temei material și de Gomperz un fel de amestec, nici materie nici spirit, iar Aristotel, cum am văzut, îl consideră a fi ceva „mecanic" care ar genera dinamismul, dar folosit de Anaxagora în funcție de interesele demonstrației, și nicidecum unitar.

Noi ne situăm, totuși, printre aceia care consideră *nous*-ul anaxagorian drept *imaginativ poietic rațional aprioric*, care mișcă lumea și o coagulează, o valorizează, nefiind însă mișcarea, fiind pur și neamestecat, infinit și omniprezent, prin aceasta avînd atributul esențial al imaterialității și caracter al ordinii cosmice, fiind ceva asemănător *physis*-ului în ce privește ordinea și armonia și pe care, repetăm, l-am putea asimila *imaginativului poietic ca facultate de a crea lumi posibile inteligibile.*

Deși datorită puținătății extreme a textelor rămase nu ne putem exprima *decisiv* relativ la tipul de gîndire anaxagorian, nu credem că acesta a depășit conceptul–metaforă parmenidian sau heraklitian și nici măcar gîndirea „iatromantică" tipic presocratică și care se va regăsi și la Empedocle, în ciuda meritelor sale incontestabile în ce privește gîndirea realului ca inteligibilitate prin prisma rațiunii, ca ordine și lege imprimată de *nous*, respectiv de numitul *imaginativ poietic rațional aprioric.*

Relativ la maturitatea logică și teoretică a textelor lui Anaxagora, alături de Empedocle, acesta anunță, *din această perspectivă*, faza clasică a filofofiei grecești dată de apariția lui Socrate și a sofiștilor.

345 Aristotel, *Metafizica* I, 4.

XXI.

Empedocle

Ultimul dintre gînditorii – poeți pe care îi vom mai analiza aici este Empedocle, născut în orașul sicilian Agrigent și care își începe activitatea de poet, gînditor, taumaturg, iatromant și filosof încă pe la începutul secolului al V-lea î.Ch., și o continuă pînă pe la 444 î.Ch. Provenea dintr-o ilustră familie aristocratică, bunicul său, al cărui nume îl purta, fiind un celebru crescător de cai. Istoria consemnează faptul că ar fi fost fiul lui Meton, după alții Exainetos sau Archinomos, șef al partidului democrat, în contradicție fiind cu statutul său social, și a cărui conducere o va prelua chiar Empedocle.

Se spune că i-ar fi avut drept dascăli pe Pitagora, Parmenides și Anaxagoras, în timp ce Gorgias ar fi fost unul dintre auditorii săi. Mai mult, Aristotel consideră că agrigentinul ar fi fost inventatorul retoricii.

Legenda spune că ar fi refuzat coroana regală oferită de concetățenii săi.

Deși, se pare, este autorul a unui număr impresionant de scrieri în care a realizat o sinteză colosală a tuturor elementelor teoretice de pînă la el, din opera lui *Empedocle* au rămas doar trei titluri: *Politicii*, *Despre medicină* și *Introducere la Apollo*, precum și 450 de versuri din poemele *Despre natură* și *Purificări*.

Gîndirea lui Empedocle, dincolo de ineditul și spectaculosul speculațiilor sale, poate fi considerată o uriașă sinteză a tot ceea ce a însemnat spiritualitatea grecească de pînă la el, incluzînd aici, în mod normal pentru epoca respectivă, întreaga gamă de preocupări spirituale, dar și practice, pe care le poate întreprinde *homo sapiens*.

Abel Rey, în *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*[346] scrie: „Empedocle este deci la originea directă a uneia din cele mai colosale sinteze teoretice pe care știința o are la activul ei. Aceasta va fi marea ipoteză de lucru pînă în secolul al XVI–lea d.Ch., ba chiar pînă la începutul secolului al XVII–lea d.Ch., căci ea este principala ipoteză figurativă și explicativă a realului. Ipoteză de altfel figurativă și raționalizantă, ea va prezenta un cadru logic (oricare ar fi originile sale depărtate), unde vor veni să se așeze cu ușurință, timp de două milenii și în chip ușor de înțeles, achizițiile științifice ale umanității".

Este, prin urmare, limpede că Empedocle nu este străin de întreaga tradiție anterioară lui pe care își și fundamentează întreaga concepție *phisyologică* pornind de la cele patru elemente: *apă*, *pământ*, *aer*, *foc*, pe care el le va numi „rădăcini"(*rizomata*) ale tuturor lucrurilor.

Prin aceasta, spune J. Burnet[347], el reduce explicația lumii la un număr minim de principii, de stihii – *stoicheia* – care stau la baza realității.

Spre deosebire de cele patru elemente milesiene sau heraklitiene – apă, pământ, aer, foc – cele numite de Empedocle *rădăcini* (*rizomata*), principii sau stihii sunt considerate ca fiind imuabile.

Pe de altă parte, dihotomia materie-spirit nu este bine definită, A. Frenkian[348] considerînd că Empedocle „refuză să vadă deosebire între materie și spirit".

În ce privește problema teoretică a mișcării și aceasta implică o atitudine echivocă a agrigentinului, dată probabil, ca și în cazul lui Anaxagora, examinării concrete a mișcării.

---

346 Abel Rey, în *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michele, 1939, p. 129.

347 *Op. cit.*, CVI.

348 Aram Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, Paris, Vrin, 1937, p.55.

Iar dacă Heraclit considera că mișcarea este o caracteristică a elementului foc, Empedocle vede în mișcare rezultanta contradicției elementelor ură și iubire, *philia* și *neikos*. Aceste entități nu sunt concepute ca elemente spirituale, ca forțe, ci ca elemente *physicale* care determină asocierea și disocierea celor patru elemente sau rădăcini. Astfel, pentru prima oară, mișcarea nu este supusă unui singur principiu (focul lui Heraklit, spre exemplu), ci unei perechi de forțe contradictorii exterioare obiectului mișcat. Astfel este prefigurată *nașterea imaginativului poietic rațional aprioric* de tip european care va fi ilustrată cel mai pregnant de către sofiști.

Pe de altă parte, deși exterioare lucrului mișcat, în ce privește Universul acestea nu mai sunt văzute ca forțe exterioare, ci având aceeași natură ca și cele patru rădăcini. Sub acest aspect, deși contradictorii, aceste stihii sunt complementare, ele acționînd succesiv, fiind constituente eterne și imuabile ale Tot-ului, acest „concept-obsesie" al filosofiei grecești și, mai apoi, sub variate modele, al gîndirii europene.

Această concepție empedocliană, sub aspectul ei *imaginativ poietic rațional aprioric*, nu diferă cu nimic de actuala concepție științifică, chiar dacă numărul principiilor puse în ecuație nu mai este de patru.

Altfel spus, mecanismul logic al explicațiilor științifice ale lui Empedocle nu diferă de concepția actuală conform căreia toate lucrurile pleacă din combinația elementelor simple, ajungîndu-se astfel la nașterea a tot ce există.

Empedocle vede nașterea lucrurilor prin mișcarea în direcții contrare, una de multiplicare și una de reducere, aflate, la rîndul lor, sub imperativul a două elemente contrare: dragostea și ura.

Astfel, după el, Unul s-a format din Multiplu, iar în momentul următor acesta s-a divizat și din Unul a ieșit Multiplul. Ar exista, în acest mod, o dublă naștere a lucrurilor perisabile și o dublă dis-

trugere, acest fapt ducînd la crearea unei generații și la distrugerea ei. Iar acest proces nu încetează niciodată, lucrurile schimbîndu-și continuu locul lor sau reunindu-se toate la un moment dat.

Aceasta este partea logică, „științifică", a gîndirii lui Empedocle, dar să vedem și cealaltă parte a lucrurilor, a personalității uluitoare a acestui sicilian.

Legendele care circulă pe seama lui s-au brodat în cea mai mare parte pe chiar spusele din poemele sale. La numai un secol de la moartea sa circulau deja tot soiul de povestiri despre felul în care, prin intermediul magiei, a înviat morții, a oprit vînturile și cum, după moartea sa, a devenit zeu. Pe marginea acestor anecdote sau, cine știe, parte din ele întîmplări adevărate, s-a discutat foarte mult. În orice caz, disocierile unor cercetători moderni între presocraticii „religioși" și cei „științifici" este *o tară* a spiritului modern și nicidecum o realitate din Grecia acelor vremuri.

Nu numai despre Empedocle, ci despre toți presocraticii de la Thales la Heraclit, circulau asemenea legende, adevărul este că el a fost printre puținii care le-au potențat, le-a dat amploare.

Că presocraticii erau, în același timp, magicieni, iatromanți, și poeți-filosofi, este o convingere fermă a noastră, iar întreaga istorie a spiritului și societății grecești arhaice vine să confirme acest lucru.

Cercetătorii, nu puțini la număr, care s-au străduit să arate caracterul materialist și experimentalist al gîndirii lui Empedocle, s-au lovit mereu de problema gîndirii religioase a lui Empedocle care își denumea cele patru principii (*rizomata*) Zei.

Mai mult, Empedocle a fost primul care afirmă, spre deosebire de eleați și de Heraclit, teza alternanței unului și multiplului ca raport între cele patru elemente și *sphairos*-ul sau totul, care este Zeul, realizat de combinarea acestora prin înrîurirea Phyliei.

La fel ca și Epimenides, Pithagora și alții, Empedocle era, ca mentalitate, gîndire, și, uneori, ca atitudine, tipul clar al iatromantului grec.

Nu putem explica această propensiune spre divin și magie a acestor poeți–filosofi, printre care și Empedocle, doar prin adeziunea lor la sectele orfice sau pitagoreice. Această explicație ar fi una prea simplă, prea comodă și la îndemîna oricui.

Cu toate că era preot, mag, poet, filosof, sau sfătuitor public, Empedocle îndeplinea o funcție pe care, credem noi, o îndeplinise ră toți învățații de pînă la el. Însă, odată cu moartea lui, această funcție se va stinge în Grecia. Această funcție era cea a „deținătorului de adevăr"(M. Detienne).

De la el, mai apoi, filosofii nu mai aveau să fie nici magicieni, nici poeți, nici sfătuitori publici. Rolul lor va fi preluat de sofiști și de disciplinele care se vor naște din acest curent: „știința politicii" și „retorica dreptului".

XXII.

Revoluția sofiștilor și nașterea premiselor imaginativului poietic european

Este un fapt de domeniul evidenței că apariția sofiștilor reprezintă pentru Elada pragul limită necesar depășirii barierelor *imaginativului poietic rațional aprioric* arhaic și realizarea deschiderii „dureroase" spre libertatea neîngrădită a *imaginativului poietic rațional aprioric* de tip european. Apariția sofismului în Grecia a reprezentat un șoc cum nu mai existase altul din întreaga istorie a popoarelor din acest areal geografic și, în fond, din întreaga lume antică.

Sofistica, ca modalitate de raportare la lume, implică trecerea oricărei bariere religioase, depășirea angoasei generată de *hybris* și libertatea de a gîndi fără opreliște, dar în același timp devine și o ocupație, o îndeletnicire practică din care unii își vor asigura existența, respectiv filosofarea, avocatura și politica care se constituie ca profesii.

Sigur, este extrem de greu să vorbim de opera unor gînditori denumiti în derîdere „sofiști"[349] dacă privim sofismul ca filiație, ca pe un curent filosofic închegat. Poate, mai curînd, putem vorbi de filosofi care se ocupă cu sofistica, adică cu exprimarea gîndului liber.

Este la fel de dificil să te pronunți cu adevărat asupra gîndirii sofistice atîta vreme cît, deși există o literatură doxografică uriașă,

349 Este bine de reaminitit că termenul de „sofist" avea la origine sensul de înțelept, Homer, Hesiod, Solon sau Pitagora fiind numiti „sophoi". Termenul de „sofist" este întrebuințat la adresa lui Protagoras și a celorlalți filosofi din așa-zisa scoală sofistă în deriziune, se pare, pentru prima oară, de Socrate, ca mai apoi aceast nume să devină, pentru gînditorii în cauză, un adevărat renume.

nu ni s-a păstrat nimic din scrierile propriu-zise ale gînditorilor sofiști.

Există, din păcate, o tradiție extrem de tristă și contraproductivă în a evalua ideile acestor gînditori, mai ales datorită reclamei negative făcute de Socrate și eternizării ei prin emulul său Platon. Noi credem că o evaluare corectă a concepțiilor acestor filosofi, mai multă atentie acordată modului și naturii gîndirii lor[350] vor putea scoate la iveală o bogăție excepțională a filosofiei lor și o modernitate a viziunii și concepțiilor care, la un moment dat, ar putea părea și chiar este, în esență, aproape de structura *imaginativului poietic științific* contemporan.

Evident, reprezentînd un curent de idei care se structura în jurul tezei conform căreia „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt ca ceea ce sunt și a celor ce nu sunt ca ceea ce nu sunt", din punct de vedere al mentalităților contemporane, religioase și filosofice, această concepție marca, în primul rînd, un profund *hybris*. Pentru prima oară omul era pus nu pe picior de egalitate cu Zeul, ci deasupra lui. Gînditorii vremii[351], care erau încă un fel de poeți religioși și filosofi ai adevărurilor absolute, nu puteau accepta această răsturnare dramatică a valorilor arhaice și a structurii tipului *imaginativ poietic* religios și mistic.

Pe de altă parte, Socrate, preluînd de la sofiști „zborul rațiunii", îl mentine încă într-un sistem valoric acceptat, dar în același timp îl și adaptează unor rigori de raționament care ating subtilitatea științifică. Gîndirea liberă a sofiștilor, uneori poate prea liberă, generează un refuz puternic al gînditorilor autorizați ai vremii, în timp ce noua briză de gîndire nedogmatică face furori în rîndul tineretului

350 Vezi în acest sens cartea monumentala a lui Mario Untersteiner, *I Sophisti*, *Frammenti e testimonianze*, Nuova Italia, Firenze, 1954.

351 Trebuie avut în vedere că la apariția sofiștilor, gîndirea grecească era dominată încă de reprezentanții școlilor preplatonice, iar apariția valului sofist este considerată un fel de „iluminism" antic, asemănător celui din sec. al XVIII–lea în Europa.

studios. Se crează o efervescență pe care perioada arhaică, cu toată dinamicitatea sa, nu a cunoscut-o. Schimbul de idei, lupta dialectică[352], apelul la datele experienței fac din sofiști adevărați precursori ai *imaginativului poietic rațional aprioric* științific și ai felului său de abordare al lumii de tip european *in statu nascendi*, în mod ciudat pentru vremea respectivă, atît de apropiate simțului și viziunii lumii moderne.

Oricum, ceea ce este determinant în analiza gîndirii sofistice, este accentul pe care aceasta o pune pe cuvînt în detrimentul construcției conceptuale. Însă această negare a conceptului și a relațiilor stabilte între ele (concepte), marchează, în fond, un deconstructivism extrem care merge pînă la a afirma inexistența științei și a adevărului. Pentru sofiști, adevărul este similar cu aparența sa, nu mai există adevăruri absolute, lucruri imuabile, binele este un simplu cuvînt, ca și răul, nimic din ceea ce există nu are nici un fel de stabilitate, imaginea fiind tot ceea ce contează.

Nu seamănă, oarecum, toate aceste cu ceea ce se întîmplă acum, în cea mai apropiată și mai tehnologizată dintre lumile posibile? Dar dacă pentru lumea contemporană această instabilitate a conceptelor apare ca o expansiune necontrolată a experimentului științific, pentru sofiști ea venea ca o dezlănțuire sălbatică a posibilităților nesfîrșite ale jocului rațiunii care uneori atingea absurdul.

Și totuși, nu acesta este meritul incontestabil al gîndirii sofistice, acela de a pune sub semnul întrebării înseși fundamentele gîndirii, ridicînd acest fapt la rang de problemă? Nici nu vedem un alt motiv pentru care Prantl, în *Gesichte der Logik im Abendlande*, va cataloga sofistica ca fiind un soi de „nominalism retoric al conceptului"[353].

---

352 F.C.S. Schiller, *From Plato to Protagoras*, Qarterly Review, ianuarie, 1906, susține că sofiștii sunt adevărații artizani ai disputelor prin argumente, adică adevărații inventatori ai dialecticii.

353 Cfr. Anton Dumitriu, *Istoria Logicii*, vol. I, Ed. Tehnică, București, 1993, p.134.

În fond, atît Protagoras cît și Gorgias, în celebrele dialoguri ale lui Platon, arată că fundamentele gîndirii sunt lipsite de orice consistență, totul fiind relativ și rezumat la experiență sau la atitudinea pragmatică.

Este, în fond, pentru prima dată în istoria gîndirii cînd va fi cercetat însuși mecanismul și fundamentul acesteia, însă acest lucru nu la modul intuitiv, ca la Parmenide, bunăoară, ci printr-o analiză rațională, logică, strict aplicată obiectului cercetării. Avem de a face, după cîte știm, cu prima manifestare explicită a conștiinței și metodei critice în cultura universală, metodă care de la Reformă și Kant va străbate întreaga cultură europeană și va sta la baza noii structuri a *imaginativului poietic rațional aprioric* propriu omului occidental.

Sigur că această afirmație a noastră poate să fie și ea pusă sub semnul întrebării. Într-o cunoscută lucrare, *Die griechischen Denker*[354], Th. Gomperz se situează, probabil pentru prima dată, pe o poziție valorizatoare a gîndirii sofistice interpretînd cunoscuta sentență: „*omul e măsura tuturor lucrurilor*" în sensul general al umanității, rezultînd de aici că gîndirea rațională este măsura tuturor lucrurilor, interpretare la care achiesăm și noi, în ciuda unui val de contestări dintre care amintim și pe cea a pragmatistului englez F.C. S. Schiller[355] care afirmă că meritul lui Protagoras este acela de a fi arătat, în premieră, faptul că adevărul are două aspecte, anume cel obiectiv și cel subiectiv, fapt întărit de un alt englez, Bertrand Russel[356], care spune despre Schiller că se considera un adevărat discipol al lui Protagoras. Acest fapt ni se pare a fi o inadvertență regretabilă a înțelegerii lucrurilor, tipică gînditorilor englezi care, general vorbind, nu pot vedea mai departe decît lungul nasului.

---

354 Theodore Gomperz, *Die griechischer Denker*, Leipzig, 1903-1909.

355 F.C.S. Schiller, Idem., Ibidem.

356 Bertrand Russel, *Istoria filosofiei occidentale*, vol I, p.93, București, 2005.

Din punctul nostru de vedere, afirmația atribuită abderianului, „*homo mensura*", nu se referă neapărat la ceea ce afirmă Schelling, anume că o opinie poate fi mai bună decît o alta și doar atît, întrucît ea nu poate fi mai adevărată, prin acest fapt voind sa arate pragmatismul funciar al sofiștilor[357]. Noi afirmăm că Protragoras, la fel cu ceilalți sofiști, dincolo de faptul că nu profera justiția, virtutea sau morala, era în primul rînd ateu, dincolo de faptul că Protagoras, în dialogul cu același nume al lui Platon, se ferește să o afirme răspicat, lucru de altfel imposibil în epocă.

„SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus math.* IX, 55-56 [după Critias B 25]. Este de acord că acești filosofi [Euhemeros, Diagoras, Prodicos, Critias] și Theodoros ateul și, după unii, și Protagoras din Abdera... care a scris undeva explicit: «despre zei nu pot spune nici dacă sunt nici de ce fel sunt; căci multe mă împiedică» [B 4]. Cum din această cauză atenienii l-au condamnat la moarte, a fugit și naufrgiind «a murit pe mare». Și Timon din Philius pomenește de această întîmplare în cartea a doua a *Siliilor* [fr. 5 Diels], relatînd următoarele: Dintre <toți> sofiștii de <atunci> și de mai tîrziu <mai întîi> celui cu vocea sonoră și limpede și vorba ușoară, lui Protagoras, voiau să-i facă scrum lucrarea, pentru că a afirmat că pe zei el nici nu i-a văzut, nici nu-și poate da seama ce fel și cine sunt, cu toată prudența dreptei măsuri. Aceasta nu i-a fost de nici un ajutor, ci a încercat să fugă, să nu ajungă în Hades după ce va fi băut ucigătoarea băutură a lui Socrate[358]".

De pe această platformă ideatică este normal să credem că „*homo mensura*" se referea nu atît la vreo atitudine pragmatică a omului, fapt care nu poate fi, în acest caz, exclus, ci mai degrabă la o atitudi-

---

357 În opinia noastră, sensul profund al expresiei trebuie căutat relativ la sensul cuvintului *métron,* și nu la particula *hos* pe care o au în vedere marea majoritate a savanților. Achiesăm în intregime la sensul propus de Anton Dumitriu în lucrarea sa *Homo Universalis*, Bucuresti, 1990, pp., 144 – 155.

358 Cfr., Ion Banu și colab., *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea a 2-a, p. 289, București, 1984.

ne dominatoare a omului în raport cu celelalte ființări, acesta fiind singura ființă inteligentă și prin aceasta superioară. Așa se explică de ce omul este „măsura" lucrurilor care sunt și al celor care nu sunt. Prin măsură, Protagoras se referea probabil la capacitatea valorizatoare a omului. Așadar, omul este măsura lucrurilor, adică cel care prin atitudinea sa „înțelegătoare" poate valoriza existența pe care o re-creează în funcție de structura *imaginativului poietic rațional aprioric specific*, am afirma noi. Mulți ar spune că atribuim prea mult lui Protagoras și sofiștilor și că această interpretare depășește mentalitatea epocii, însă noi credem că, luînd în considerare întrega atitudine a filosofului din Abdera, dar și pe cea a altor filosofi pe care putem să îi alăturăm acestei școli, cum ar fi bunăoară Gorgias și celebrele sale argumente în favoarea nonexistenței, avem convingerea fermă că nu am exagerat cu nimic în interpretarea noastră.

„SEXTUS EMPIRICUS, *Schițe pyrrhoniene* I, 216 urm. Și Protagoras e de părere că «măsura tuturor lucrurilor este omul....» [B 1], prin «măsură» înțelegînd «criteriu», prin «lucruri», «realități», încît virtualmente, spune că omul este criteriul tuturor realităților,... și prin aceasta el acceptă ca fiind adevărate numai cele ce apar fiecăruia, și în modul acesta introduce (în cercetare) relativismul. De aceea, el pare a avea păreri comune cu pyrrhonienii. Dar el diferă de aceștia; și noi vom cunoaște această deosebire dacă vom expune cum se cuvine cele ce crede Protagoras. [DK] Deci acest filosof afirmă că materia se află într-o continuă curgere[359] și în timp ce aceasta curge neîncetat, au loc adausuri în locul celor ce s-au desprins de ea, că senzațiile se transformă și se alterează, în funcție de vîrstă și de celelalte stări ale corpurilor. (218) Mai afirmă că rațiunile tuturor aparențelor se află în materie, astfel încît materia poate fi, în măsura în care depinde de ea, toate lucrurile care par tuturora. Dar oamenii

359 Protagoras este cunoscut ca fiind un continuator al ideilor heraclitiene în ce privește problema „curgerii materiei", respectiv problema fenomenului.

percep lucrurile de fiecare dată altfel din pricina dispozițiilor lor <momentane>. Astfel, cel care se află într-o stare naturală percepe din proprietățile existente în materie pe cele ce pot apărea prin senzație celor ce se află în stare naturală, iar cel ce se află într-o stare contrară naturii le percepe pe cele contrare naturii. (219) Și cu privire la deosebirile datorate vîrstei, la starea de somn sau de veghe și la fiecare fel de a fi al condiției umane, e valabil acest raționament. Prin urmare, omul devine criteriul realităților, după Protagoras[360]", lucru care astăzi poate părea just și întemeiat dar care la vremea respectivă marca un adevărat *hybris*.

Noțiunea esențială și care structurează întreaga gîndire grecească și apoi europeană, cea de *aletheia* în cazul primei și cea de *adevăr* în cazul celei de a doua, va suferi o adevărată relativizare în gîndirea sofiștilor, așa cum se va întîmpla mult mai tîrziu și în cultura europeană, conceptul de *adevăr* fiind căzut, în zilele noastre, în desuetudine.

Socrate diminuează mult din importanța acestor gînditori, iar ura și desconsiderarea care îi va urmări pînă în contemporaneitate trebuie să dea serios de gîndit cercetătorului modern. O mișcare a cărei importanță ar fi fost doar un pretext pentru dialogurile lui Platon nu putea fi atît de combătută, contestată și problematizată în epocă. Și atunci, de ce a fost această mișcare atît de hulită dacă nu tocmai datorită lipsei de etică, datorită faptului că a creat un *hybris* înfiorător odată cu ducerea la extremă a analizei raționale și lipsa oricărei valori morale în modalitatea de abordare a subiectului în genere. Gîndirea dusă pînă la ultimele ei consecințe nu putea conveni felului de viață grecesc din acea epocă, mentalitățile nu erau nici pe departe pregătite să înfrunte *asebeia*. Acceptarea sofiștilor ar fi fost, tocmai din aceste motive, sinonimă cu negarea lumii

360 Ion Banu și colab., *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea a 2-a, p. 290, București, 1984.

elene, a valorilor și idealurilor ei, a construcției sale *imaginative poietice raționale apriorice* genuine.

În fond, odată cu sofiștii, apare pentru prima dată problematizarea noțiunii de *aletheia*, care era stîlpul și fundamentul ultim pe care se clădea lumea grecească[361]. De la Iliada și Osyssea lui Homer și pînă în filosofia lui Platon și Aristotel întreaga structură imaginativ-poietică a ființei poporului grec se clădește pe acest concept. Sofiștii vor fi primii care vor relativiza *adevărul* și vor duce analiza lui la nivelul experienței, fiind cei ce vor afirma identitatea dintre gîndire și lucru oarecum *avant la lettre*.

Sigur, aici va fi și „*oul lui Columb*" al problemei, în sensul în care întreaga înverșunare socratică și apoi platonică și aristotelică va porni tocmai de la acest fapt, deși, într-un fel, Aristotel nu va fi străin de o abordare asemănătoare, uneori, a chestiunii.

Era imposibil, pentru dezvoltarea socială, politică, economică, mentală sau religioasă a individului din epoca respectivă să se poată alinia și accepta gîndirea și raționamentul extrem, golit de valori morale al filosofiei sofistice. Nici măcar nu ne putem imagina ce impact ar fi avut pentru lumea antică acceptarea ideilor sofiștilor privitoare la inexistența unui adevăr imuabil, ce ecou ar mai fi avut filosofia unui Platon sau chiar a unui Aristotel în epocă.

Să ni-l amintim pe Platon cel care nu concepea filosofia în afara filiației, în afara locului în care se filosofează. Cum putea cineva accepta atunci că un filosof este de fapt un fel de profesor itinerant? Că poate un individ profesa gîndirea în timp ce își cîștigă existența? Filosofia era privită ca o îndeletnicire a cetățeanului liber, cu posibilități, și nu a celor care trebuiau să muncească pentru a-și asigura existența. Socrate, prin faptul că era sărac, nu reprezintă decît excepția care întărește regula.

---

361 Vede, Marcel Detienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, București, 1996, passim.

Așa stînd lucrurile, repetăm, filosofia sofiștilor nu poate fi localizată într-o școală. De accea, ea este mai liberă, mai dispusă să meargă cu raționamentul indiferent de consecințe, pe cînd filiația, care era, de fapt, o frăție, era legată de loc, de social, de convenție și de politic.

Libertatea gîndirii dusă la ultimele ei consecințe naște scepticism, o spune Bertrand Russel[362], și este unul din puținele lucruri din gîndirea sa cu care suntem, mai mult sau mai puțin, de acord.

Ca un exemplu elocvent, în acest sens, stau fragmentele care sunt redate de Sextus Empiricus în *Adversus Mathematicos* (VII, 65) din presupusa operă a lui Gorgias din Leontinoi și care, în esență, ar putea fi catalogate drept sceptice dacă nu ar fi de-a dreptul nihiliste și a căror esență constau în faptul că omul nu poate cunoaște nimic, iar dacă o face, atunci cunoașterea este falsă, întrucît nimic nu este adevărat.

Este un lucru demn de remarcat, că în această perioadă a secolului al V-lea î.Ch., Athena nu se remarcă, în fond, aproape cu nimic, dacă facem abstracție de Socrate, pe tărîmul filosofiei și științei, ceea ce cunoaște o remarcabilă dezvoltare, în această perioadă, fiind artele. Sofiștii nu erau athenieni, fiind născuți, cu toții, în alte părți ale Greciei. În Athena moravurile erau încă prea rigide, societatea prea puritană, pentru a putea primi o asemenea gîndire cum era cea sofistică.

Sigur, orice profesor de filosofie va arunca anatema asupra sofiștilor luînd moda deschisă de Socrate și perpetuată pînă în prezent, dar prea puțini iau în serios și analizează rolul imens al sofisticii în definirea gîndirii europene. Cine ar putea spune astăzi, în măsura în care este serios și de bună credință, că încă de la Thoma de Aquino încoace și apoi cu deosebită pregnanță în ultimele două-trei secole, gîndirea de tip sofistic nu a cîștigat lupta cu „filosofia serioasă"?

362 Bertrand Russel, *Istoria filosofiei occidentale* vol. I, București, 2005, p. 94.

Nu este în intenția noastră a dezvolta această idee și nici caracterul lucrării de față nu ne-ar permite o atare divagație. Ceea ce este cert și dorim să subliniem este doar faptul că, probabil, rolul sofisticii nu este încă bine stabilit în economia gîndirii antice și europene, în ciuda atîtor eforturi remarcabile, probabil, tocmai din deja clamata lipsă a operelor acestora.

În ciuda acestor inconveniente, pe baza textelor platoniciene, aristoteliciene și a mai multor consemnări doxografice, vom încerca să refacem, pe cît ne stă în putință, profilul celui mai important reprezentat al acestui curent de gîndire grecesc.

XXIII.

Protagoras

Există două relatări, două dezvoltări opuse, despre originile și statutul social al lui Protagoras.

Prima pe care o vom aminti aici este cea a lui Philostratos[363], după care Protagoras ar fi fost fiul lui Maiandros, un om bogat în comparatie cu alți traci, fiind dat de către acesta, în schimbul unor daruri bogate, magilor persani pentru învățătură, după ce ar fi obținut chiar încuviințarea regelui Xerxe. Pe marginea acestei filiațiuni pune Philostratos „nebunia" lui Protagoras care l-ar fi făcut să afirme despre zei ceea ce a afirmat. Ar mai fi fost apoi discipolul lui Democrit, în cetatea sa de baștină, Abdera.

Sigur, toate aceste afirmații trebuie luate sub beneficiu de inventar, deoarece este greu de crezut că, realmente, Protagoras ar fi ucenicit printre persani, mai degrabă suntem înclinați să credem că acest „periplu inițiatic" ar fi fost inventat, pentru a scuza ateismul de neimaginat, pentru acea vreme, al gînditorului sofist.

Mai mult, este imposibil de afirmat discipolatul făcut în școala lui Democrit, atîta vreme cît cronologia lui Diodor, dar nici măcar cea a lui Apollodoros nu se potrivesc[364], fiind, după cîte se pare, mai bătrîn cu douăzeci de ani decît Democrit.

Într-o altă versiune[365], Protagoras devine fiul lui Artemon din Abdera, un om pasămite sărac, atîta vreme cît filosoful, fiul lui, este de meserie hamal. Relația cu Democrit (sic!) l-a făcut să de ocupe de retorică și filosofie, fiind cel ce a inventat raționamentele eristice, lucru, la rîndul său, îndoielnic, așa cum susține și Mario

363 Philostratos, *Vita sophistarum* I, 10, 1-4, apud Ion Banu, *Op. cit*, p. 285

364 Cfr. Mario Untersteiner, *Op. cit.*, pp. 16-17 și n. 15-25

365 Hesych., *Onomatol. In Schol.* apud, I. Banu, *Op. cit.*, p.286

Untersteiner în celebra sa lucrare referitoare la sofiști. Se pare că a murit într-un naufragiu, în drum spre Sicilia, la o vîrstă extrem de înaintată, fiind amenințat de condamnarea la moarte la care a fost osîndit de către athenieni.

Operele care mai supraviețuiseră în timpul vieții lui Diogenes Laertios[366] ar fi fost: *Arta controversei*, *Despre luptă, Despre științe, Despre stat, Despre ambiție, Despre virtuți, Despre starea primordială a lucrurilor, Despre lucrurile din Hades, Despre faptele greșite ale oamenilor, Precepte, Proces pentru onorar, Discuții contradictorii, cărțile 1, 2.*

Este extrem de greu de reconstituit, la modul serios, caracteristicile gîndirii protagoriene pe baza presupuselor fragmentelor rămase cît și pe baza mărturiilor ulterioare.

Cert este că în dialogul platonician *Protagoras* acesta este prezentat ca un personaj de primă mărime, iar vizita sa la Athena văzuta ca un adevărat eveniment.

Aceasta cu atît mult cu cît influența enormă pe care o va avea filosofia lui Protagoras asupra tineretului grec din acea perioadă este greu de imaginat, avînd în vedere faptul că era pentru prima oară cînd apărea o adevărată emancipare a gîndirii de sub dogmele stricte ale religiei și moralei arhaice. Era semnalul, firav poate, al unui nou început, al unei noi libertăți, al unei noi gîndiri care avea în centru său *omul*.

Fragmentul care este cel mai des comentat și avînd cea mai mare credibilitate, care apare atît la Platon în *Theaitetos* dar și la Aristotel în *Metafizica* sau la Sextus Empiricus în *Schițe Pyrroniene* (ne referim aici la *homo mensura*) sună cam așa în redarea lui Diogenes Laertios(IX, 51): „Protagoras a fost primul care a susținut cu privire la lucruri că există două raționamente opuse unul altuia și a

366 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VIII, 50 și urm, București, 1963, pp.440-442.

fost cel dintîi care a argumentat la acest mod. A început chiar o scriere de-a sa astfel: „*Anthropos metron panton kai ton onton kai ton me onton*", adică: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt drept ceea ce sunt și a celor ce nu sunt drept ceea ce nu sunt", text pe care l-am mai comentat anterior și este, se pare, singurul fragment, alături de sofismul *antistrephon* despre care vom vorbi în cele ce urmează, necontestat, care i-ar aparține lui Protagoras, asupra celorlalte existînd serioase dubii.

Opiniile după care, ca modalitate de gîndire, ar fi fost tributar heraclitismului nu par a fi lipsite de oarecare îndreptățire, însă cele după care aplecarea apre studiul logico-gramatical s-ar datora doar nevoii de a cîștiga în controversă, cunoscut fiind apetitul tuturor sofiștilor pentru argumentul de tip „*per a contrario*" și nu numai este, dacă nu hazardat, atunci cu siguranță minimalizator.

„Primul a împărțit vorbirea în patru specii, anume în rugăminte, întrebare, răspuns și comandă; alții spun că a împărțit-o în șapte: narațiunea, întrebarea, răspunsul, comanda, raportarea, rugămintea, invitarea. Pe acestea le numea el fundamentele vorbirii."[367]

Pe de altă parte, i se atribuie descoperirea așa-zisei „discuții socratice" sau după cum aflăm din *Euthydemos* al lui Platon, a folosit primul argumentul lui Anthistene prin care se străduiește să arate că nu există contradicție.

În ce privește paternitatea unanim acceptată a unuia dintre sofismele clasice numit de către greci, *antistrephon*, amintite de noi anterior, acesta este citat de Prantl[368] în a sa *Gesichte der Logik im Abendlande* și prezintă speța la modul următor: Protagoras are un contract cu discipolul său Eulathos prin care se angajează să-i dea lecții de pledoarie contra plată, aceastea urmînd a fi achitate în momentul în care emulul ar fi cîștigat primul proces.

367 Diogenes Laertios, *Op. cit.*, VIII, 54.

368 Carl Prantl, *Gesichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1927, p. 493.

Cum Eulathos nu se grăbea să își susțină primul proces, realizînd intenția de fraudă a acestuia, Protagoras îl cheamă în judecată. Argumentul lui Protagoras a fost următorul: „Dacă cîștigi, atunci trebuie să-mi plătești conform contractului dintre noi, pentru că ai cîștigat primul proces; dacă pierzi, trebuie să-mi plătești, căci așa hotărește tribunalul".

Eulathos, în buna tradiție a maestrului, îi răspunde astfel: „Dacă pierd procesul nu trebuie să-ți plătesc, întrucît contractul dintre noi mă obligă să-ți plătesc numai la primul proces cîștigat; dacă cîștig nu trebuie să-ți plătesc pentru că așa a hotătît tribunalul".

Oricum, textul în discuție este o mare lovitură dată istoricilor dreptului grecesc care, în ignoranța lor, afirmă că nu exista un drept civil codificat în perioada greacă antică și, *eo ipso*, nici tribunale de rang civil, ci doar de drept penal și tribunale destinate doar acestei discipline a dreptului.

Sigur, istoria dreptului, dezvoltarea temei sofismelor și a erorilor logice strecurate în ele nu face obiectul cercetării de față, iar cei interesati vor putea găsi marea majoritate a acestor „spețe logice sofistice" în dialogul platonician *Eutydem* sau în *Respingerile sofistice* de Aristotel.

Importanța apariției lui Protagoras se confundă aproape în întregime cu rolul sofisticii în gîndirea elenă și cu rolul ulterior pe care îl va dobîndi în construcția matricei spirituale a continentului nostru de la Renaștere și pînă în prezent.

În fond, *rolul lui Protagoras pentru gîndirea occidentală, spre marea consternare a unora, e mai important decît rolul lui Socrate*, acesta din urmă punînd adevărul înaintea omului, în ciuda maximei „*cunoaște-te pe tine însuți*" pe care o clama mereu. Protagoras subordonează adevărul omului, așa cum au făcut Renașterea și filosofia clasică germană. Relativizarea adevărului, perspectiva dialectică asupra existenței, pragmatismul și scepticismul, iată cîteva daruri pe care

Protagoras le va lăsa raționalismului specific *imaginativului poietic rațional aprioric* științific european și pe care grecii acelor vremuri nu erau pregătiți să le primească.

XXIV.

Imaginativul poietic rațional materialist grecesc la Leuccip și Democrit – o anticipare a imaginativului poietic științific european

Este mai puțin obișnuit faptul ca într-o epocă dominată de *imaginativul poietic rațional metafizic* și de adevărul revelat al *aletheiei* să poată apărea filosofi care au atît de puțin în comun cu aceasta precum sunt Leuccip și Democrit.

Pe de altă parte, deși multe istorii ale filosofiei îi încadreaza pe Leuccip și Democrit la capitolul „presocratici", tocmai ineditul și gîndirea lor specifice ne fac să îi scoatem de sub mantia școlilor zise „presocratice" și să îi tratăm separat, ca pe o școală ce a depășit deja nivelul oracular al preplatonicilor, dar nu atinge încă compexitatea metafizică a gîndirii platonice, bunăoară.

Totuși, este greu ca un capitol aparte al filosofiei grecești, așa cum este acest materialism-atomist promovat de Leuccip, Democrit și apoi Epicur să fie lăsat pe dinafară, așa cum orice metafizician ar fi tentat să o facă. Chiar dacă nu este relevant pentru o carte de metafizică, acest capitol al filosofiei grecești atît de aparte cum este atomismul promovat de cei trei filosofi nu poate fi evitat în nici un tip de abordare serioasă a filosofiei.

Nu este în intenția noastră de a dezvolta prea mult acest capitol, dar nici nu putem să-l ignorăm, cu toate că realitatea este că nici informațiile care ni s-au transmis nu abundă.

Ceea ce știm din izvoare controversate, de altfel, despre Leuccip este faptul că era încă în activitate în jurul anului 450 î.Ch., în

vreme ce Epicur, citat de Diogenes Laertios[369], spune că nu ar fi existat niciodată un Leuccip.

Marea schimbare pe care o face încă Leuccip, discipol al lui Zenon din Eleea, o reprezintă viziunile *imaginative poietice raționale apriorice* privind construcția lumii. La fel ca și urmașul său Democrit, acesta creează *imaginativ-poietic*, lumea și universul pornind de la o teorie absolut incredibilă, de o noutate izbitoare pentru epoca în care a trăit. Aceste viziuni nu sunt rezultanta observației asupra naturii, ci sunt *dezvoltări imaginative,* din însăși *capacitatea imaginativă poietică apriorică prin agens-ul ei,* ale filosofului:

„II […].Iată părerile lui: toate lucrurile sunt infinite și se schimă unele într-altele; universul e format din vid și din plinul constînd din atomi corporali; lumile se formează cînd atomii se întîlnesc în vid și se împletesc unii cu alții; și cum prin mișcare crește cantitatea lor, ia naștere natura stelelor […].

III [31] El declară că universul e fără de sfîrșit, cum am spus mai înainte. Dar unele părți ale universului sunt pline, iar altele goale; pe acestea el le numește elemente. Din ele se nasc lumile nenumărate și tot din ele se desfac. Iată cum iau naștere lumile. Într-o anumită secțiune a înfinitului se adună mulți atomi de felurite forme în marele vid, și se strîng la un loc și produc un mare vîrtej în care, ciocnindu-se unii se strîng la un loc și produc un singur vîrtej în care, ciocnindu-se unii de alții și învîrtindu-se în toate chipurile, ei se separă, atomii de același fel unindu-se între ei. Și atomii din cauza mulțimilor neputînd să se învîrtească mult timp, rămînînd în echilibru, cei mai ușori se duc spre spațiul gol exterior, ca și cum ar fi trecuți prin sită. Ceilalți rămîn pe loc și, împletindu-se între ei, iau aceeași traictorie și formează primul sistem sferic.

[32] Acesta are un înveliș, care cuprinde în el atomi de tot felul; iar cum aceștisa se învîrtesc din cauza rezistenței centrului, învelișul

369 *Op. cit.*, X, 13.

exterior se subțiază, deoarece atomii alăturați se desfac și ei care vin în atingere cu vîrtejul.[…]".[370]

Asemănările ideatice de ansamblu cu teoriile moderne ale fizicii sunt izbitoare. Aceste viziuni asupra lumii, evident, nu au putut fi construite decît din perspectiva *imaginativului poietic rațional aprioric ca agens al capacității imaginative apriorice* întrucît la acea vreme nu exista posibilitatea cercetării fizicii. Prin urmare, această lume *imaginativ-poietică de tip aprioristic* este o lume a gîndirii subiective, transcendentale, lume preluată de către cercetătorii moderni în însăși cercetarea fundamentală. Astfel, teoria noastră, a posibilității cunoașterii și creației lumilor pornind de la *capacitatea imaginativă poietică aprioricâ* și *imaginativul poietic rațional aprioric în calitate de agens*, teorie dezvoltată de noi de cîțiva ani încoace, își arată valabilitatea deplină[371]. Această teorie a *imaginativului poietic rațional aprioric uman* se arată a fi de necontestat, desigur, pentru un om de buna-credință.

Astfel, autori ca Aristotel[372] consideră că Leuccip este creatorul teoriei atomiste și că ar fi deschis o școală filosofică la Abdera unde l-a avut ca discipol pe Democrit despre care știm cu certitudine că a existat.

În ceea ce privește *imaginativul poietic rațional aprioric* atomist trebuie să începem cu teza după care, conform acestei doctrine, mișcarea este reală, cu toate că nicăieri nu transpare faptul că această mișcare nu este percepută ca o mișcare în interiorul intelectului ca element subiectiv de percepere a realității. Pentru a putea da o explicație materială mișcării, atomiștii, după cum le arată și numele, *au creat la nivelul imaginativ*, ca element constitutiv a tot

370 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 433, E. A., București, 1965.

371 Vede, Mircea Arman, *Eseu asupra structurii imaginativului uman*, Ed. Tribuna, Cluj-Napoca, 2020.

372 *Metafizica*, I, 985 b ; *Fizica*, III, 4, 203 a.

ceea ce are existență atomul, adică acea particulă indivizibilă absolut (cum îi spune numele) dincolo de care nimic nu se mai poate divide. Sigur, conform teoriei lor, această mișcare nu este vizibilă cu ochiul liber, prin urmare ea este rezultanta unui proces *imaginativ poietic rațional aprioric*, ea desfășurîndu-se oarecum într-un soi de „non-existență" subiectivă și transcendentală cît se poate de reală care face posibilă, tocmai datorită acestei mișcări, existența reală. Această mișcare este posibilă datorită unor forțe pe care nici un filosof din această școală nu o numește, întrucît la acea vreme nu putea fi gîndit încă mecanismul *imaginativului poietic rațional aprioric* și al *capacității imaginative poietice apriorice*, fapt care îl face pe Aristotel[373] să spună că, de fapt, atomiștii nu au explicat ce este mișcarea.

Universul este conceput de atomiști ca fiind plin de atomi care, ca număr, ar fi infiniți și mereu în cădere, astfel încît ciocnindu-se, contopindu-se sau despărțindu-se dau loc tuturor schimbărilor existente. Toate acestea sunt văzute ca avînd un raport cauzal guvernat de necesitate. Această viziune *imaginativă poietică rațională aprioricâ* este șocantă avînd în vedere epoca la care a fost dezvoltată, dar confirmă pe deplin teza *fundamentării transcendentale a poiesis-ului științific și filosofic uman*.

Sub aspectul gnoseologic, Democrit crede că fenomenul atomist este condus de rațiune ce ar aparține materiei înseși și că adevărul este conținut în chiar această raționalitate. Mai mult, el explică cunoașterea prin intermediul *proceselor fiziologice* și nu altfel, cum era în obișnuința filosofilor vremii, ceea ce este din nou șocant și confirmă, *cum grano salis*, teoria noastră asupra *structurii imaginativului poietic rațional aprioric uman*. Există, astfel, două tipuri de cunoaștere: cea căpătată cu ajutorul inteligenței și cea dobîndită cu ajutorul simțurilor. Referitor la cunoașterea prin simțuri, Democrit

373 *Fizica*, VII, 252 a.

admitea că aceasta este produsă de senzații care nu erau altceva decît niște imagini emanate de fiecare corp, imagini care afectau simțurile și gîndirea. Pe de altă parte, atunci cînd aceste imagini (*eidola*) sunt sesizate direct de inteligență formează ceea ce este inteligibil, fiind cunoștințe sigure, pe cînd cele intermediate de simțuri sunt mai puțin exacte, mai puțin clare.

„XII[44] Iată părerile lui: principiul tuturor lucrurilor sunt atomii și vidul. Orice altceva ni se pare numai că există. Lumile sunt infinite la număr și se nasc și pier. Nimic nu se naște din ceea ce nu este, nici nu piere în neființă. Mai departe: atomii sînt infiniți, ca mărime și mulțime, și sunt purtați în întreg universul, într-un vîrtej prin care iau naștere toate lucrurile compuse: focul, apa, aerul pămîntul; căci chiar și acestea sunt conglomerări de anumiți atomi. Aceștia sunt neschimbători și nealterabili din cauza soliditătii lor. Soarele și luna sunt compuși din astfel de corpusculi netezi și rotunzi, iar sufletul așișderea. Acesta este același lucru cu rațiunea. Noi vedem datorită întîlnirii imaginilor desprinse din lucruri cu ochii nostri.

[45] Toate au loc prin necesitate, vîrtejul fiind cauza creării lucrurilor și pe acesta el îl numește necesitate. Scopul vieții este bucuria ceea ce nu-i același lucru cu plăcerea, cum au înțeles unii printr-o interpretare greșită, ci o stare în care sufletul trăiește calm și statornic, netulburat de nici o frică sau superstiție sau vreo altă emoție. Această stare el o numește și bună dispoziție și-i mai dă și alte multe denumiri, calitățile lucrurilor există numai prin convenție; în natură există numai atomii și vidul[374]".

De aceea se și spune că Democrit a oferit drept prim criteriu în cercetarea lucrurilor *gîndirea* privită drept *capacitate imaginativă rațională apriorică*. Dar, ceea ce este meritoriu pentru el este faptul

374 Diogenes Laeratios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, pp. 437-438, E. A., București, 1965.

că a introdus, pentru prima dată, termenul de *ennoia*, conceptul, ca fiind ceea ce este definitoriu pentru cercetare, așa cum arată Aristotel.

Gîndirea promovată de Democrit a avut un slab ecou în rîndul filosofilor vremii tocmai din cauza noutății sale izbitoare, dar, totuși, nu poate fi tăgăduit faptul că ea se va perpetua încă multe secole după moartea abderianului, Epicur și apoi întreaga gîndire științifică europeană nefiind străină de *imagiantivul poietic rațional aprioric* democritian. Nu poate fi tăgăduită influența sa asupra unor filosofi moderni, cum ar fi: G.W.F. Leibniz, P. Gassendi sau chiar G. Galilei, sau fizicieni moderni ca W. Heisenberg, sau alți făuritori de teorii fundamentale în fizica modernă.

Cu Leuccip și Democrit se încheie, în fapt, un capitol distinct al filosofiei grecești care a apărut ca o străfulgerare și a pre-văzut structura *imaginativului poietic rațional european* și toată marea *gîndire filosofică și științifică europeană* care își tăiește în prezent amurgul.

Desigur, gîndirea lui Democrit merită o analiză mai detaliată, mai aprofundată, iar legăturile pe care le-am putea face în gîndirea științifică (fizică, chimie, biologie) europeană sunt absolut fascinante. Scrierea de față nu face decît să semnaleze, ca primă schiță, complexitatea și noutatea incredibilă a gîndirii lui Leucipp și Democrit raportată la timpurile la care ea a fost dezvoltată, chiar dacă unii cercetători o situează în plin eleatism(G. Reale).

Chiar dacă nu i-am încadrat în curentul „presocratic" și i-am singularizat cumva, de la ei încolo gîndirea și civilizația greacă va aborda un nou făgaș, o nouă direcție, inovatoare, care se va constitui în așa–numitul clasicism grecesc, sau, altfel spus, epoca maximei înfloriri a spiritului elin.

XXV.

Filosofia sistematică

Platon

S-a născut la Athena, în anul celei de a 87 olimpiade[375], ca fiu al lui Ariston și al Perictionei sau Potonei care-și trăgea obîrșia din Solon. Aristocles, cunoscut sub numele de Platon, era a șasea generație de la Solon. A învățat în școala lui Dioysos, iar gimnastica a deprins-o de la Ariston din Argos de la care a și primit numele de Platon, datorită pieptului său lat, după cum spun unii, alții speculînd că Platon ar fi însemnat „frunte lată". În tinerețea sa s-a ocupat cu pictura și a compus versuri, ditirambi și, mai apoi, poeme lirice și tragedii.

„După cum arată Alexandros, invocînd pe Heracleitos ca izvor, în cartea sa *Succesiunile filosofilor*, la început obișnuia să țină lecțiile de filosofie în Academie și după aceea în grădina de la Colonos. Mai tîrziu, fiind gata să se prezinte la concurs cu o tragedie, ascultînd pe Socrate vorbind în fața teatrului lui Dionysos, își sorti poemele sale flăcărilor, cu cuvintele:

Hai, căci Platon de tine nevoie are, Hefaistos

Din momentul acela, avînd vîrsta de douăzeci de ani, se spune, el deveni elevul lui Socrate. După moartea acestuia, trecu la Cratylos heracliteanul, și la Hermogenes, care profesa filosofia lui Paremenide. [...]. El a îmbinat doctrinele lui Heraclit, ale pitagoricienilor și ale lui Socrate. Cu privire la lucrurile sensibile, el este de acord cu Heraclit; în doctrina realităților inteligibile cu Pitagora,

375 Aprox., 429 î.Ch.

iar în filosofia politică cu Socrate."[376] A fost, doar sub aspectul sintezei, dar și al dialecticii, un fel de Hegel al antichității.

Dincolo însă de toate aceste scurte precizări biografice, începînd cu Platon putem vorbi de filosofie ca știință bine determinată. Dar pentru a putea aborda gîndirea filosofică platonică va fi necesar să trecem în revistă cîteva dintre condițiile *sine qua non* care au făcut posibilă apariția acestei gîndiri care va domina o parte a Europei, prin mezalianța sa cu creștinismul, pînă cel puțin în secolul al XIII-lea, în ciuda faptului că structura mentală a europeanului modern precum și modalitatea lui specifică de raportare la lume va fi cea aristotelică, recuperată tîrziu de către scolastici din cultura arabă.

Gîndirea platonică își va face loc în structura gîndirii europene prin numita mezalianță cu creștinismul care va începe odată cu neoplatonicii, dar nu va marca hotărîtor destinul spiritual al Europei apusene în sensul dobîndirii unei matrici spirituale constitutive, așa cum se va întîmpla cu gîndirea aristotelică. Există în *structura imaginativului poietic rațional aprioric european* o mobilitate și o predispoziție spre reevaluare care este total străină platonismului, un lanț al afirmațiilor și negațiilor despre care ne vorbea Hegel și care explică sensul devenirii și al raportării științifice la lume pe care imobilitatea eleată a platonismului nu o poate integra. De aceea, în opinia noastră, sofiștii sunt adevărații precursori ai spiritului european modern, iar această opinie nu este una hazardată și întîmplătoare.

Cu toate acestea, rolul lui Platon în structurarea filosofiei ca știință este unul definitoriu, întrucît nu putem vorbi de gîndire structurată filosofic nici în scrierile presocraticilor și nici în discursurile sofistice – de altfel meritorii – și nici măcar în primele încercări și determinări socratice.

---

376 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963, p. 204.

Abia odată cu Platon filosofia începe să își definească uneltele, dar și aria de exprimare, apărînd liniile mari ale dezvoltărilor ulterioare, începînd cu logica, metafizica, filosofia social-politică, estetica și, în general, cu toate ramurile filosofiei care ulterior vor cunoaște o individualizare și frecventare explozive.

Vom alege să începem analiza gîndirii platonice începînd cu gîndirea socială și politică pentru a putea delimita, dintr-un început, statuarea gînditorului athenian în contextul general al curentelor de idei și circumstanțelor istorice dominante ale timpului său.

Gîndirea socio-politică platonică are ca sursă și model istoric, fără îndoială, ideea lacedemoniană de stat[377]. Aici, avem de a face cu o îmbinare a circumstanțelor istorice ale epocii și mitul „perfecțiunii lacedemoniene" pe care nu îl vom lua și reexamina și noi din *Viața lui Lycurg* al lui Plutarh[378], așa cum pertinent o face Bertrand Russel.

Este interesant, dar în același timp edificator pentru gîndirea platonică, de remaracat faptul că modelul Spartei ca „stat ideal" implică nu numai o anumită viziune întoarsă spre trecut a filosofului Academiei, dar și o anumită imobilitate ce ține de ideea permanenței (eleate) ce va structura pe vertical întreaga sa gîndire.

Spre deosebire de sofiști, în marea lor majoritate cu o obîrșie comună, dar care vizau progresul cu riscul asumat al negării valorilor statuate, nobilul Platon va opta pentru valorile tradiției, atît în ceea ce privește constructul socio-politic, cît și pe cel ideatic.

Nu putem spune că filosofia platonică marchează o revoluție totală a gîndirii elene, cît mai degrabă *o uriașă sinteză* și *o fină interpretare* a unui material vast, dar preexistent. Metafizica lui

---

377 Vede, Bertrand Russel, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. I, pp. 113-126, trad. rom., București, 2005

378 Pentru a puteă urmări interesanta paralela pe care o trasează Bertrand Russel între statul lacedemonian și utopia politică platoniciană, vidi, B. Russel. *Op. cit., loc. cit.*

Platon, nouă prin abordare, nu face decît să pună în valoare atît latura parmenidiana cît și pe cea heraclitiană a gîndirii arhaice, constituind-o într-un tot din care nu va lipsi nici latura mistică, orfico-pitagoreică.

Ar fi, poate, peste mînă să începem aici a analiza în paralel structura statului lacedemonian, cunoscută mai ales din scrierile lui Plutarh, cu statul ideal pe care încearcă să îl edifice Platon. Ceea ce este interesant pentru noi nu ține de domeniul utopiei dezvoltate în *Republica* sau de constructul socio-juridic din *Legile*, ci mentalitatea gînditorului, orientarea lui spre trecut, spre valorile morale „vechi și bune"(aristocrate), spre stabilitate în sensul permanenței, spre *ousia*, în sensul esenței.

Poate că de aici, în linii mari, putem vorbi de încercarea lui Platon de a fundamenta o metafizică care să aibă la bază ideea de stabilitate și permanență întrupată în formă sau idee. Tot de aici se naște paralelitatea care se construiește între *idee* și determinarea sa supremă, *Binele* și *Filosof* ca un conducător al cetății, singurul posesor al formei (*idia*) și Binelui (*agathos*).

Sigur că această comparatie nu este lipsită de posibilități speculative, iar o dezvoltare a acestui paralelism ar putea fi obiectul unui studiu mai amplu, însă intenția noastră din acest moment este cu toul alta.

John Burnet, în *Early Greek Philosophy* (CLIII), lansează pentru prima oară ipoteza după care teoria ideilor era deja bine cunoscută încă înainte de Socrate, fiind un lucru comun în cercurile pitagoreice. Deși respinsă aproape unanim cu argumentul futil că ar exista o teorie a ideilor „mai primitivă" de origine socratică și o alta platoniciană, elaborată și chiar diferită de cea dintîi, pe care o cunoaștem atît de bine din *Republica*, această teză merită, credem noi, luată pe mai departe în considerare. Așa stînd lucrurile, este

clar, spun ei, că originea acestei concepții este la Socrate, preluată și îmbunătățită consistent de către Platon.

Și totuși, lucrurile s-ar putea să nu stea chiar atît de simplu avînd în vedere preocupările cunoscute ale pitagoreicilor pentru formă și pentru exprimarea ei abstractă prin număr, pentru politică și structura unui stat ideal dominat de „mînuitorii înțelepciunii".

Este un lucru bine cunoscut că termenii de *eide* și *ideai* apar încă în textele pitagoreicilor, iar concluzia lui J. Burnet, după care aceste noțiuni sunt bine definite și în uzul gîndirii preplatonice, ni se pare mai mult decît judicioasă.

Altfel pusă problema, este foarte probabil ca aceste concepte să fi fost într-adevăr de origine presocratică, atîta vreme cît elemente certe ale gîndirii eleate sau heraclitice sau diferite idei orfice și pitagoreice se regăsesc în unele dialoguri platoniciene, *opinia noastră fermă fiind aceea că Paton a fost creuzetul în care s-a topit întreaga gîndire arhaică pentru ca să nască apoi sublima metafizică grecească.*

Nu altfel stau lucrurile cu metoda dialectică pe care care marea majoritate a cercetătorilor, de la Hegel la Heidegger, o atribuie cu dărnicie șefului Academiei.

Că lucrurile, din nou, nu stau tocmai așa, vom încerca să lămurim, pe scurt, în cele ce urmează.

Dialectica

Prin dialectică, Platon înțelege tot atît cît *koinonia*, adică relația. Explicația pare una simplistă, dar este tot ceea ce putea dezvolta acea vreme în materie de construct logic. Ca de obicei, atunci cînd vorbim de logica platoniciană, vorbim doar de ceea ce găsim exprimat implicit, și nu explicit în scrierile „părintelui filosofiei", restul interpretărilor și devoalărilor fiind rodul străduaniei scolasticilor și a savanților moderni.

Așadar, nici nu poate fi vorba de o operă logică explicită în cazul lui Platon, ci, precum în cazul de față, al dialecticii, de o metodă. Dialectica este folosită de Platon ca metodă pentru a descoperi adevărul adînc înșurubat în structura sensibilului, a lucrului sau a individului. Nu altfel stau lucrurile cu *eironia* sau *maieutica* socratică.

Nici Socrate și nici Platon nu au despicat structura logică a dialecticii sau maieuticii, ci au urmărit doar rezultatul, conținutul metafizic al cercetării lor.

Pentru a vedea mai clar ce înțelegea Platon prin dialectică, care, în treacăt fie spus, nu reprezenta o noutate nici măcar pentru gîndirea preplatonică, va trebui să înțelegem noțiunea de idee și raporturile sale cu lumea sensibilă.

Schema pe care aproape în unanimitate o propun cercetătorii operei platoniciene pentru a determina raportul dintre idei și lumea sensibilă este următoarea:

Există o lume eternă, imuabilă sau o lume a esențelor (*ousiai*).

În oglindă, există o lume inferioară, supusă timpului, deci devenirii, o lume a fenomenalului, prin urmare o lume a aparenței.

Cele două lumi se află într-un raport precum cele între paradigme (*paradeigmata*) și imaginea sau aparența lor sensibilă (*eidola*).

Relațiile dintre ideile generale au un caracter ideal-abstract și sunt reflectate în lumea fenomenală la modul imperfect, prin imitație (*mimesis*).

Ideea că generalitatea extremă (genul) formează o unitate majoră căreia îi aparțin singularitățile (indivizii) și care ca părți nu reprezintă generalitatea, aceasta fiind *participația* sau *metexis* (noțiune pe care o vom dezvolta cînd vom vorbi despre teoria ideilor) și pe care Platon s-a văzut obligat să o introducă în ecuație și pe care astăzi logica formală o numește apartenență.

Faptul că participația face posibilă relația sensibilului sau individualului cu generalul (lumea ideilor) nu explică și nu rezolvă

problema în totalitate, rămînînd de elucidat problemele transcendenței sau imanenței ideii și problema putinței sufletului de a participa și de a cunoaște lumea ideilor[379].

Răspunsul îl vom afla în capitolul VII al *Republicii*, unde Platon arată că, pentru a ajunge la contemplarea primelor principii sau a ideilor, este necesar ca sufletul, prin respingerea tuturor teoriilor false, sa ajungă la o stare pe care o numește *katharsis*, pentru ca mai apoi prin compararea senzațiilor contradictorii pe care le induce unul și același lucru care poate părea cînd mare cînd mic, cînd unul cînd multiplu și apoi prin cultivarea științelor, acesta să se poată despuia de mantia înșelătoare a aparențelor și să acceadă spre descoperirea și contemparea relațiilor formale (ideatice), prin urmare, prin numitul *nous*, acesta poate contempla și se poate uni cu ideea de a cărei esență este el însuși. Această posibilitate a sufletului este explicată prin însăși constituția sa care este pe de o parte rațională și prin aceasta superioară, iar pe de cealaltă parte inferioară, compusă din afect (*thymos*) și dorință (*epithymia*).

Așadar, înainte de a intra în explicația mai amănunțită a metodei dialectice, am expus pe scurt și teoria ideilor platoniciene pentru a putea, pe de o parte, explica mai comprehensiv această metodă, pe de altă parte, pentru a sintetiza, pentru cititorul mai puțin avizat, sensul atît de mult discutatei „teorii a ideilor sau formelor" în filosofia lui Platon.

Cum este însă posibilă relația între cele două părți, cea sensibilă și cea formală, și care este natrura „participației" lucrurilor sensibile la aceste forme, sunt ele entități imanente sau transcendente lucrurilor?

379 Cfr., Anton Dumitriu, *Istoria logicii, Platon.*

Pierre Aubenque, în *Problema ființei la Aristotel*[380], aduce oarecare lumină asupra problemei transcendenței sau imanenței ideii în filosofia lui Platon.

Se știe că Aristotel[381] a fost primul care a admis transcendența ideilor, lucru pe care noi îl considerăm eronat, în opinia noastră, de esența ideii fiind noțiunea de *transcendentalitate*.

Este destul de discutabil dacă grecii aveau bine structurată noțiunea de transcendență avînd în vedere și faptul că nimic din ceea ce cunoaștem a se fi realizat înainte de metafizica platoniciană nu ne dă dreptul să presupunem că aceast concept ar fi fost cît de cît aproximat de către gînditorii greci.

Ideea după care încă orficii ar fi pus bazele unei „*transcendens*" *avant la lettre* este falsă, nimic din *imaginativul poietic rațional aprioric grecesc* neducînd spre „o lume de dincolo" pe care o structurează abia creștinul european.

Dacă vom admite însă că *transcendens* este tot atît cît „dincolo de mine", adică lumea ca altceva decît „eu", atunci s-ar putea specula de un sens al transcendenței în metafizica platoniciană, ceea ce, credem noi, nu este încă cazul, avînd în vedere că această idee își va face loc în gîndirea europeană abia prin filosofia lui Kant.

În schimb, suntem în total acord cu opiniile lui E. Husserl sau C. Noica, care cred că teoria ideilor nu poate fi una *transcendentă,* ci mai degrabă *transcendentală*, sediul formelor sau ideilor fiind sufletul, iar în opinia noastră *imaginativul poietic rațional aprioric*, cel care creează lumi posibile inteligibile.

Oricum, revenind la problema dialecticii, Pierre Aubenque arată că această artă (dialectica), care face apel la toate celelalte științe (arte) fară a produce nimic, este arta supremă, cea care este capabilă să devoaleze generalul, artă a dialogului, dar și a distincți-

380 Vede, Pierre Aubenque, *Op. cit.*, p. 243 și urm., trad. rom., București, 1998.

381 Aristotel, *Metafizica*, I, 9; VII; XIII; XV, trad. rom., București, ed. II, 2007.

ei, a „împărțirii"(*diairesis*) în sensul în care se împarte înțelepciune prin deliberare în comun.

„«Nimeni – am spus eu – nu va contesta spusele noastre, cînd afirmăm că nu există o altă metodă care să îmbrățișeze fiecare aspect al realității în măsura în care el este, în mod metodic. Căci celelalte arte, cu toatele, fie au de-a face cu opiniile și dorințele oamenilor, fie sunt întoarse spre producerea unor lucruri naturale sau artificiale, ori spre îngrijirea ființelor și a productelor. Restul artelor–despre care am afirmat că prin ceva din ceea-ce-este, dar că aievea le este cu neputință să-l vadă, atîta vreme cît, slujindu-se de postulate, le lasă pe acestea în pace, incapabile deci să dea socoteală despre ele. Or, pentru acela care are drept izvor al cunoașterii ceea ce nu cunoaște, iar la sfîrșitul și mijlocul/demersului său/ provin, prin combinări, de la principiul pe care nu-l cunoaște, ce mijloc există ca această potrivire de propoziții să devină vreodată o știință?»

«Nici unul.»

«Așadar, – am spus eu – doar metoda dialectică merge pe această cale către principiul însuși, suprimînd postulatele, pentru ca acestea să iasă întărite. În fapt, ea poartă și ridică în liniște ochiul sufletesc, scufundat pînă atunci într-un mîl barbar. Ea se folosește de artele pe care le-am cercetat, ca de elemente auxiliare. Pe acestea noi le-am numit «științe», spre a respecta obișnuința, dar ele au nevoie de alt nume, mai luminos decît cel de «opinie», dar mai întunecat decît cel de «știință». Am definit, mai înainte, drept «inteligență analitică» această facultate, dar nu este cazul, cred, ca niște oameni aflați, ca noi, dinaintea unei cercetări atît de vaste, să-și facă probleme de nume."[382]

382 Platon, *Republica*, 533, b, c, d, e.

În sens primar însă, dialectica este relație sau tot atît cît a întreba și a răspunde și, prin urmare, dialog, sau arta de a împărți și împărtăși adevărul.

Ceea ce este cert însă faptul că încă în epoca lui Platon dialectica nu mai este considerată o metodă nouă (P. Aubenque), iar a vorbi despre această metodă în sensul detalierii ei este atît pentru Socrate dar și pentru discipolul său Platon considerat un lucru superfluu.

Totuși, pentru a înțelege importanța pe care Platon o acordă acestei metode trebuie arătat că acesta distinge două tipuri de dialectică clasificate după sensul formării conceptelor, respectiv o dialectică ascendentă (*synagoge)* și alta descendentă, caracterizată de numita *diairesis* (împărțire).

Atîta vreme cît metoda *synagoge* ajunge la general prin sinteza multitudinii ideilor sau caracterelor individuale[383], *diairesis* (împărțirea sau discursivitatea) are drept scop, așa cum îi arată și numele, analiza componentelor genului și a unității sale logice.

Aceste două operații specifice dialecticianului vor facilita accesul acestuia spre esența lucrurilor, adică spre formă, spre idee.

Cu toate acestea, această formă de sine stătătoare, imanentă lucrului, dar care îi conferă acestuia inteligibilitate și prin aceasta existență, nu este suficientă sieși. Pentru ca realitatea să capete sens, pentru a exista un sens ontologic universal, trebuie să existe un raport stabilit între forme. Acest raport privește „împerecherea ideilor" și este tocmai raportul dintre logic și metafizic, ceea ce face posibil discursul și prin acesta judecata. Prin urmare, discursul este înșiruirea logică a conceptelor[384].

Gîndirea însăși nu este decît un discurs interior, *dianoia*. Acest discurs nu este însă unul doar *dianoetic*, prin urmare analitc, ci și

383 Vede, Platon, *Phaidros*, 265 d.

384 Vidi, Platon, *Sofistul*, 259 e.

unul *noetic*, intuitiv și sintetic, astfel gîndirea însăși, prin procedeele ei specifice de negare și afirmare, împărțire și sinteză, este *dialectică* prin natură.

Noțiunea de Universal

Problema universalului la Platon este una dintre cele mai dezbătute, prezentînd dificultăți foarte mari mai ales datorită caracterului izolat, imuabil, al formei. Concepția raportului dintre idei – *mixis eidon* – deja dezbătută de noi[385] este o apariție relativ tardivă în gîndirea platoniciană, iar unii savanți speculează că ea ar fi apărut mai ales ca o reacție la concepțiile sofistice asupra fundamentelor științei[386], dar și pentru realizarea unei coerențe în chiar interiorul teoriei formelor.

A.-J. Festugiere, într-o cunoscută lucrare[387], vorbește de încercarea platoniciană de a armoniza și depăși cele două mari curente de gîndire care au structurat perioada arhaică, respectiv heracliteismul și eleatismul. În opinia lui, ideea apare ca o formă a stabilității în contraponderea fenomenalității, o modalitate de a constitui știința, spunem noi, în dauna concepției sofistice după care știința nu este posibilă.

Leon Robin, poate cel mai mare comentator și traducător modern al operei lui Platon, tratînd problema evoluției în teoria ideilor[388] vede, la fel ca și Festugiere, o încercare de a concilia parmenidismul și heraclitismul, ajungînd, în cele din urmă, la o explicație comprehensivă în dialogurile *Theaitetos* și *Parmenide*,

---

385 Vede supra.

386 Vede, Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. I, p. 151, București, 1993

387 A.-J. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, ed. II –a, Paris, 1950.

388 Leon Robin, *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, p. 46, Paris, 1957.

după ce în prealabil se pot observa alte trei momente în concepția platoniciană asupra formelor: un prim moment în *Cratylos*, dialog al teoriei imobilismului ideilor, apoi *Sofistul*, unde sunt acceptate deja relațiile dintre inteligibile și, în sfîrșit, momentul al treilea din *Timaios*, în care este acceptată simbioza inteligibilului cu sensibilul, altfel spus, acceptarea devenirii.

Avînd în vedere această oscilație a lui Platon între diferitele categorii, în funcție de perioada elaborării dialogurilor, nu putem vorbi încă de o teorie a universalului suficient de bine conturată. Această teorie a categoriilor va căpăta contur definitiv doar în opera discipolului său Aristotel.

Cu toate acestea, marea majoritate a comentatorilor au căzut de acord, în baza celor dezvoltate în dialogurile *Theaitetos* și *Sofistul*, că putem vorbi, încă la Platon, de o teorie „*in nuce*" a universaliilor, adică a conceptelor de maximă generalitate care pot fi aplicate lumii sensibile, apărute sub denumirea de *megista gene*, adică genurile maxime.

Aceste universalii sau „genuri maxime" care pot fi extrase din gîndirea platoniciană ar fi următoarele:

on – existentul

tauton – același (identicul)

heteron – celălalt (diferitul)

kinesis – mișcarea sau schimbarea

stasis – nemișcarea sau permanența

Nu suntem de acord cu această clasificare a „categoriilor platoniciene" în sensul existenței lor ca dezvoltări bine structurate, asumate, a unei logici paloniciene „*expresis verbis*". Sigur, nici nu contestăm perechile de categorii care se formează astfel (exceptînd existența), doar atenționăm că acestea au fost deja cu mult timp înainte gîndite, încă în epoca preplatonică.

Oricum, clasificarea lor și aspirația spre a construi o logică platoniciană aparține comentatorilor și mai puțin filosofului grec.

Noțiunea de știință

Prima clasificare a noțiunii de știință, așa cum apare ea la Platon, o găsim în scrierile lui Diogenes Laertios[389] și va fi preluată de scolastici cu unele mici modificări.

Există, prin urmare, trei tipuri sau categorii ale științei, anume: științele practice, științele active și științele teoretice.

Dacă printre științele practice Platon enumeră cîntatul la harpă și la flaut, științele active sunt pentru acesta arhitectura, tîmplăria și toate cele care țin de *techne*, în timp ce științele teoretice sunt cele fără aplicabilitate practică, precum: matematica muzica, astronomia.

Totuși, adevărata știință este pentru Platon știința contemplării, singura care face posibilă devoalarea principiilor ultime, a ideilor. Această știință supremă este știința celui care practică dialectica fiind ceea ce îi este eminamente propriu *nous*-ului, în timp ce matematica (geometria)[390], tot o știință teoretică, aparține intelectului pasiv (determinare aristoteliciană), adică numitei *dianoesis*.

Aram Frenkian, într-o lucrare asupra lui Euclid[391], *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, arată că: „Esențele matematice nu aparțin nici primelor [ideilor], nici ultimelor [lucrurilor sensibile] genuri ale lucrurilor, dar ele iau un loc intermediar între entitățile invizibile simple și necompuse [adică ideile] și entitățile compuse și divizibile, în toate felurile [adică lucrurile sensibile]".

Prin urmare, departe de a avea în vedere ceea ce modernii înțeleg prin noțiunea de știință, Platon considera dialectica ca fiind

389 Diogenes Laertios, *Op. cit.*, III, 84.
390 Platon, *Republica*, 533 c.
391 Cfr., Anton Dumitriu, *Op. cit.*, p. 158

superioară matematicii, aceasta din urmă neavînd nici măcar rolul de metodă pe care i-l atribuie știința și *imaginativul poietic rațional aprioric* european.

Așa cum arată și Anton Dumitriu[392], matematica are în concepția platoniciană un loc secundar, intermediar, asemeni tuturor procedeelor *dianoetice* care, de la sine înțeles, au și ele un rol secundar și intermediar.

Noțiunea de Bine

Ideea de bine este temeiul pe care se clădește întreg edificiul platonician. Această formă-deziderat este pentru om un adevărat *megiston mathema*, respectiv o adevărată învățătură supremă: „Fiindcă de multe ori ai auzit /de la mine/ că ideea Binelui este cunoașterea supremă, ideea prin care și cele drepte și toate celelalte bunuri devin utile și de folos. Or, acum îți dai seama că despre aceasta voi vorbi și că, în plus, noi nu o cunoaștem suficient. Iar dacă n-o cunoaștem, chiar dacă am ști tot restul cât se poate de bine, iarăși înțelegi că, în absența ei, nu ne este cunoașterea/tuturor celorlalte/ de nici un folos, după cum nu am putea poseda ceva cu adevărat în absența Binelui"[393].

Se desprinde clar din fragmentul citat că ideea *Binelui* este cea fără de care toate celelalte idei își pierd unitatea, coerența, utilitatea și însemnătatea. De aceea Platon pune la temelia existenței statului ideal tocmai această noțiune.

Corespondentul perfect al ideii de bine în lumea fenomenală este, pentru filosoful grec, soarele: „Ai atunci în atenție – am spus eu – că eu îl numesc pe soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce Binele este în

392 Anton Dumitriu, *Idem, ibidem.*

393 Platon, *Republica*, 505 a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

locul inteligibil, în raport atît cu inteligența, cît și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile"[394].

Prin urmare, „părintele soarelui", *Binele* este pentru Platon la originea oricărei cognoscibilități, fiind astfel cauza *adevărului*. Pornind de aici (de la adevăr) lucrurile devin cognoscibile, pot fi aduse în lumină, la fel cum pot fi cunoscute părțile cunoscătoare ale sufletului.

Ideea de Bine stă la baza teoriei ideilor înseși, fiind, mai mult, cauza existenței ideilor: „Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și aceea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vîrstă, rang și putere"[395].

Prin urmare, ideea de Bine nu este echivalentă cu esența (*ousia*) ci o și depășește, ea fiind într-un fel aidoma unui rege și puterii acestuia, așa cum soarele este originea și forța conducătoare a tuturor celor existente în lumea fenomenală.

Iar datorită faptului că la originea nașterii soarelui ca temei al lumii sensibile se află ideea de Bine, rezultă că aceasta este și cauzalitatea tuturor celor ce sunt, a celor ce sunt ca fiind „in rem", ci și a celor ce sunt doar „in potens", putînd fi doar gîndite.

În viziunea lui Platon, lumina (*phos*), ca fiică a Binelui, face posibilă cunoașterea celor ce sunt în ființă făcînd manifestă existența văzului, prin urmare a lumii fenomenale, dar și pe cea a *imaginativului poietic rațional aprioric*.

Această modalitate de înțelegere a Binelui conferă acestuia, în sistemul gîndirii platoniciene, rolul de *temei* (Grund), de *arhe* al tuturor cognoscibilelor, „al celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt, al celor ce nu sunt ca fiind ceea ce nu sunt", deopotrivă.

---

394 Platon, *Op. cit.*, 508 b.

395 Platon, *Op. cit.*, 509 b.

Problema care se pune, cu necesitate, este aceea de a ști dacă acest *temei* sau *arheu* care este Binele are la rîndul său posibilitatea de a se face cunoscut sau dacă, mai degrabă, ca și în teoriile matematice, el este doar un *ce* ipotetic de la care porneste demonstrația și care este, prin convenție, acceptat de toată lumea, fără a fi însă demonstrat.

Platon răspunde la această întrebare într-un mod simplu: fiind înzestrat cu cunoașterea Binelui, sufletul omului recunoaște acest Bine și este atras de el oriunde s-ar afla, așa cum ochiul este atras de lumina soarelui care îl face să perceapă lumea sensibilă. Dar cum ochiul nu se poate obișnui brusc cu lumina care îl poate orbi, tot așa sufletul trebuie să privească îndelung spre tărîmul devenirii pentru a se putea obișnui cu „strălucirea Binelui" și în urma unor repetate încercări de a depăși această lume să găsească „strălucirea a ceea ce este"[396].

Singurul drum deschis omului spre această cunoaștere esențială este, în opinia lui Platon, *dialectica*:

„«Dragă Glaucon – am spus eu – nu vei mai fi în stare să mergi mai departe – chiar dacă mie unuia nu îmi lipsește bunăvoința. Nici nu vei mai putea privi o imagine a lucrului despre care vorbim, ci va trebui să vezi adevărul însuși – acela care îmi apare mie cel puțin. Or, nu merită să ne străduim pentru a lămuri dacă aceasta-i realitatea ori nu. Dar ca să vedem ceva, da, pentru aceasta merită să ne străduim!»

«Ei bine și?»

«Dar nu trebuie să ne silim să arătăm și că doar puterea dialecticii ar putea face evident acest «ceva» pentru omul priceput în materie?»"[397]

---

396 Vidi, Platon, *Op. cit.*, 518 c.

397 Platon, *Op. cit*, 533 a.

Cunoașterea prin intermediul dialecticii este singura cunoaștere plenară, iar omul care „a văzut" măcar pentru o clipă Binele și-a atins scopul vieții, ajungînd la adevărata *eudaimonia*.

Spunem întotdeauna cînd vorbim despre doctrina Binelui la Platon „a vedea" și nu „a înțelege" întrucît Binele este o noțiune anabasică și vizuală spre care omul trebuie să se îndrepte prin contemplație, iar adevărata cale este una a uniunii subiectului cu obiectul în sensul perceperii Binelui prin ceea ce numim intuiție intelectuală (*noesis*), apropoziționala, abia pe urmă, prin metoda dianoetică ajungîndu-se la „un înțeles" propozițional (Thomas A. Szlezak).

Cu toate acestea, Platon nu dezvoltă nicăieri o teorie desfășurată[398] (prin metodă analitică) a conceptului de Bine. Întotdeauna se apelează la metafore sau analogii, știut fiind faptul că exprimarea plenară a unei intuiții intelectuale se realizează doar prin metaforă de către cel „posedat" sau „chemat", mai apoi rațiunea de tip dianoetic fiind chemată să dezlege conținutul și sensul metaforei.[399]

Oricum, dincolo de toate determinările Binelui ca element suprem al *paideii*, trebuie specificat, dintr-un bun început, că noțiunea de Bine așa cum apare ea în gîndirea lui Platon și chiar în accepțiunea comună a grecului antic nu are nimic în comun cu binele înțeles ca și precept moral, așa cum suntem obișnuiți să îl percepem de la creștinism încoace.

---

398 Într-o carte remarcabilă prin aplicația și acribia desfășurată, *Noul Platon, cercetări despre doctrina esoterică*, *Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2008*, Thomas Alexander Szlezák încearcă să ne convingă că există o cale noetică de cunoaștere a Binelui care nu e neapărat contrară dialecticii și că Platon „nu îngrădește nici capacitatea dialecticii de a cunoaște Binele, nici nu întreprinde vreo încercare pentru a impune în cadrul dialecticii o modalitate de acces aparte pentru ideea specială /a/ Binelui. Această caracteristică a concepției platoniciene devine poate mai ușor de înțeles dacă luăm în considerare faptul că Binele nu numai că se înalță „dincolo de ființă", ci este privit și ca o parte a ființării (518 c 9, 526 e 3, 532 c 6)". Analiza conceptului de Bine din prezentul capitol își asuma și datorează mult acestei cercetări.

399 Vede, Mircea Arman, *Poezia ca adevăr și autenticitate – o cercetare fenomenologică*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2002, pp. 171-180

Într-o celebră lucrare[400], Martin Heidegger arată că „τὸ ἀγαθον" este tradus prin expresia, aparent lesne de înțeles „Binele". Și de cele mai multe ori se are în vedere „binele moral", care se numește astfel pentru că se află în conformitate cu legea morală. Această interpretare este străină de gîndirea greacă, chiar dacă înțelesul dat de Platon lui ἀγαθόν ca idee este motivul pentru care „Binele" a fost gîndit „moral" și a fost, pînă la urmă, înscris în tabla „valorilor". Ideea de valoare, apărută în secolul al XIX-lea drept consecință internă a concepției moderne despre „adevăr", este descendentul cel mai tîrziu și totodată cel mai anemic al lui ἀγαθόν. În măsura în care „valoarea" și interpretarea bazată pe „valori" fundamentează metafizica lui Nietzsche, și aceasta sub forma necondiționată a „răstrurnării tuturor valorilor", Nietzsche este și platonicianul cel mai acerb din istoria metafizicii occidentale, de vreme ce el este lipsit de orice cunoaștere a originii metafizice a „valorii". Concepînd valoarea drept condiția pe care „viața însăși" o instituie și care face cu putință „viața", Nietzsche a reținut esența lui ἀγαθόν cu mai puține prejudecăți decît aceia care aleargă după pseudo-produsele lipsite de temei ale „valorilor valabile în sine".

Dacă, pe deasupra, esența „Ideii" este gîndită în chip modern, ca *perceptio* („reprezentare subiectivă"), atunci „Ideea Binelui" devine o „valoare" existentă undeva în sine (în *imaginativul poietic rațional aprioric*, n.n. M.A.) despre care, în plus, mai putem avea și o „Idee". Această „Idee" trebuie să fie, evident, „Ideea" supremă, deoarece lucrul cel mai important este ca totul să se petreacă în sfera „Binelui" (în binele unei binefaceri sau în ordonatul unei ordini). Cel ce rămîne în sfera acestei gîndiri moderne nu va mai înțelege, ce-i drept, nimic din esența originară a acelei ἰδέα του ἀγαθου a lui Platon.

---

400 Martin Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în *Repere pe drumul gîndirii*, București, 1988.

Gîndit grecește, τὸ ἀγαθόν înseamnă ceea ce este apt pentru ceva, oferă vederea asupra a ceea ce face apt pentru ceva. Orice ἰδέα, aspectul a ceva, oferă vederea asupra a ce anume este o ființare sau alta. De aceea, gîndite grecește, „Ideile" fac apt ca ceva să apară în ceea ce este el și să poată ajunge astfel la prezența în ceea ce, pentru el, este-ferm-și-constant. Acel ceva care face ca orice „Idee" să fie aptă de a fi Idee este, exprimat în termeni platonicieni, Ideea tuturor Ideilor și ea constă, de aceea, în faptul de a face posibilă apariția – în întreaga putință de a fi văzut – a tot de ajunge la prezență. Esența oricărei Idei se află deja în faptul de a face posibilă și aptă strălucirea care acordă o vedere a aspectului. De aceea, „Ideea Ideilor", τὸ ἀγαθόν, este chiar acel ceva care face apt. Acesta face ca orice lucru care are putința de a străluci să ajungă la strălucire și el este de aceea, el însuși, ceea ce propriu-zis apare, este ceea ce, în strălucirea sa, este tot ce poate fi mai strălucitor. De aceea Platon numește (518 c 9) ἀγαθὸν-ul deopotrivă του ὄντος φανότατον, „ceea ce, din întreaga ființare, apare cu maximă claritate (tot ce poate fi mai strălucitor)".

Expresia „Ideea Binelui", prea derutantă pentru mentalitatea modernă, este numele acelei Idei privilegiate care, în calitatea ei de Idee a Ideilor, este, pentru tot restul, ceea ce face apt. Această Idee, singura care merită numele de „Bine", rămîne ἰδέα τελευταία, pentru că în ea se împlinește esența Ideii, ceea ce înseamnă că aici ea începe să existe în chip esențial, astfel încît din ea, abia, se naște și posibilitatea tuturor celorlalte Idei. Binele poate fi numit „Ideea supremă" într-un dublu sens: pe scara a ceea ce face posibil, ea este Ideea situată cel mai sus, iar privirea care se îndreaptă către ea trebuie să parcurgă traiectoria cea mai abruptă și, de aceea, cea mai grea. Cu toată dificultatea de a o surprinde în chip autentic, Ideea care, potrivit cu esența Ideii gîndite grecește, trebuie să se numească „Binele" se află totuși în raza privirii, într-un anume mod,

pretutindeni și statornic, oriunde se arată vreo ființare. Chiar și acolo unde nu sunt văzute decît umbre a căror esență a rămas încă ascunsă trebuie deja ca un foc să lumineze, chiar dacă strălucirea sa nu este surprinsă anume și nu este cunoscută drept dar al focului, chiar dacă, aici mai ales, nu se poate încă ști că acest foc este doar o progenitură (ἐκγγνον VI, 507 a 3) a soarelui. În interiorul peșterii, soarele rămîne invizibil și, cu toate acestea, chiar și umbrele se hrănesc toate din lumina lui. Dar focul din peșteră, care face posibilă perceperea umbrelor – o percepere ce nu se cunoaște pe ea însăși în propria ei esență – este imaginea temeiului necunoscut al acestei exprerienție a ființării care vizează ființarea fără a o cunoaște însă ca o atare ființare. Prin strălucirea sa, soarele nu dăruiește tuturor lucrurilor care apar doar luminozitatea și, cu aceasta, putința de a fi văzute, și, cu aceasta, „starea-de-neascundere". Strălucirea lui emană totodată căldura și, prin incandescența ei, aceasta face cu putință ca „tot ce se naște" să treacă în vizibilitatea situării-sale-ferme-și-durabile (509 b).

Însă în clipa în care este văzut (ὸφθεισα δέ) soarele însuși sau, pentru a nu vorbi în imagini, în clipa în care este văzută Ideea supremă, συλογιστέα ειναι ώς άρα πασι πάντον αϋτεη όρθων τε και καλων αίτία (517 c), „atunci se poate deduce strîns laolaltă și unitar (decurgînd din Ideea supremă), că ea este în chip evident pentru toți oamenii lucru-originar, cauza (*die Ur-sache*) atît a tot ceea ce este corect (în raportarea lor) cît și a tot ce este frumos", adică a ceea ce se înfățișează raportării în așa fel încît face ca strălucirea aspectului său să ajungă la apariție. Pentru toate „lucrurile" și caracterul lor de lucru, Ideea supremă este originea, adică lucrul-originar. „Binele" acordă apariția acelui aspect în care ceea ce ajunge la prezență își are, în ce anume este el, situarea-sa-fermă-și-durabilă. Prin acest act de acordare, ființarea este păstrată în ființă și „salvată"[401].

401 Martin Heidegger, *Op. cit.*, pp. 191-194.

Odată clarificată noțiunea platoniciană de bine, fără a mai dezvolta implicarea acesteia în generarea ideilor, în *paideia*, în precizarea doctrinei despre suflet[402], sau ca paradigmă a acțiunii[403], vom trece la a dezvolta noțiunea platoniciană de adevăr (*Aletheia*), ca și noțiune fundamentală a dezvoltărilor metafizice grecești ulterioare, dar și ca temei al întregii metafizici europene.

Doctrina lui Platon despre suflet

Atunci cînd vorbim despre doctrina sufletului la Platon, fără îndoială, punctul de început pe care îl vom stabili este dialogul *Phaidon*[404]. Însă pentru a putea trece la sintetizarea doctrinei platoniciene din dialogul amintit sunt necesare cîteva precizări preliminare.

Încă de la Hegel[405] încoace s-a determinat în mod clar că noțiunea de suflet în dialogul amintit nu are nimic în comun cu sufletul așa cum este el perceput de sensibilitatea europeană contemporană, tributară concepției creștine despre suflet.

Platon spune că adevărul este un produs exclusiv al capacității de gîndire a omului, gîndire care își are sediul în suflet. El admite că există două tipuri de cunoaștere, una tributară fenomenalului avînd ca izvor al ei sentimentele, senzația sau conștiința sensibilă, iar cealaltă legată de memorie și reamintire, fiind adevărul originar, în opoziție cu primul tip de cunoaștere care este unul de tip sofistic.

---

402 Vede, Platon, *Republica*, X, 611 b; 612 a, 611 d, în care se face vorbire despre noțiunea de *logistikon*, ca suflet gînditor.

403 *Op. cit.*, 519 c; 462 b, 443 e; 430 c; 500 d; 520 c.

404 Sigur că doctrina platoniciană asupra sufletului nu este expusă numai în dialogul *Phaidon* ci, în mare parte, și în *Symposion*, *Republica* sau *Phaidros* care poartă subtitlul „despre frumos". Oricum, la rigoare, nu putem vorbi de o doctrină a sufletului exact determinată la Platon.

405 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 492, București, 1963.

Mai mult, nu numai că sediul gîndirii este, pentru filosoful grec, în suflet, dar gîndirea și sufletul (*imaginativul poietic rațional aprioric*, n.n., M.A.) sunt unul și același lucru, existînd între ele identitate perfectă.

Or, cum filosofia platoniciană nu admite teza sofistică după care sufletul își dobîndește constituția în contact cu datele senzoriale, cu exteriorul, prin care sufletul învață despre lume, urmează că acest suflet este ceva care nu aparține lumii fenomenale, ci este etern și provine din sfera superioară a ideilor. Sufletul este simplu, nenăscut, în opoziție cu tot ceea ce este compus, născut, și aparține lumii senzoriale, spune Platon.

Experiența pe care el o dobîndește în timpul cît sălășluiește în lumea zeilor, contempînd Ideile, îl face să poată descoperi esența existenței din sine însuși, fără a fi necesar contactul cu înșelătoarea lume a senzorialității. Din acest motiv, Platon introduce conceptul de *catharsis*, purificare, prin care sufletul se înalță spre lumea ideilor, fapt care vădește, odată mai mult, filiația pitagoreică a concepției platonice la acest moment.

Însă dacă acceptăm nemurirea sufletului așa cum apare ea în determinările platoniciene, va trebui să arătăm că această nemurire nu are nimic cu „doctrina salvării" și că ea este aplicabilă în exclusivitate gîndirii. Pentru filosoful grec, ceea ce este nemuritor este gîndirea, respectiv numitul *imaginativ poietic rațional aprioric*.

Cum se poate însă realiza acest lucru, prin *paidea*, adică prin învățare, ne spune Platon[406]. Modalitatea este și ea dual, ori prin *dianoia*, care este proprie științelor discursive și, prin aceasta, intermediare, cum este geometria, sau prin *nous*, prin contremplare, care este metoda proprie a filosofiei.

Totuși, în *Phaidon*, repetăm, Platon nu depășește amintita concepție pitegoreică despre suflet, conform căreia acesta este *mono-*

406 Vede, Platon, *Republica* VII, passim.

eides, simplu, indivizibil. Indivizibilitatea și simplitatea sufletului este cerută de chiar teoria reamintirii(*anamnesis*) și de argumentul afinității cu ideile.

Din acest punct de vedere doctrina sufletului în dialogul *Phaidon* nu este încă definitiv elaborată, fiind oarecum străină de ceea ce va fi dezvoltat ulterior, în *Republica* sau *Phaidros*.

În aceste ultime doua dialoguri menționate, Platon își definitivează, oarecum, concepția despre suflet (*psyche*) pe modelul tripartiției, model pe care îl găsim încă în tradiția populară a acelor vremuri, și conform căruia sufletul ar fi alcătuit dintr-o parte intelectivă, o alta afectivă și, în sfîrșit, alta instinctuală. Această concepție platoniciană a sufletului apare pentru prima oară în *Republica*:

„ «Nu fără temei – am spus eu – vom socoti că aceste aspecte sunt două, distincte și deosebite unul de celălalt. Partea prin care se judecă o numim partea rațională a sufletului; partea prin care el iubește, flămînzește, e însetat și cunoaște și celelalte pofte, o numim irațională și apetentă, însoțitoare a îndestulării și a plăcerilor.»

«Nu-i deloc fără temei, ci am judeca într-un mod verosimil» zise

«Fie sufletul, așadar, divizat în aceste două părți! Dar ceea ce ține de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mînia – oare nu reprezintă o a treia parte, sau ea ar fi de aceeași natură cu vreuna dintre celelalte două și cu care anume?»"[407]

„Dar oare acest principiu/partea pasională/ este diferit de rațiune, sau este un aspect al acesteia, încît în suflet ar fi două și nu trei părți – partea rațională și partea apetentă? Sau după cum în cetate există trei clase – aducătorii de venituri, auxiliarii și cei care iau decizii, așa și în suflet, partea pasională este o a treia entitate, ce

407 Platon, *Republica*, 439 d-c.

slujește, prin firea sa, părții raționale, în cazul că ea nu ar fi stricată de o proastă creștere?

«E necesar ca ea să fie o a treia parte!» – zise"[408]

Și deși Platon menține și în acest dialog ideea după care nemurirea sufletului se datoreaza caracterului divin al gîndirii și care nu își va pierde niciodată caracteristicile, fapt pentru care este și nemuritor, filosoful grec va concede, în ce privește celelalte două atribute sufletești, că sunt, oarecum, derivate ale naturii corporale și iau naștere prin afectarea exterioară și ca răspuns la stimulii exteriori. Dar, așa stînd lucrurile, rezultă că aceste două virtuți ale sufletului, datorîndu-și existența corporalității sunt și ele, precum cel căruia îi datoresc existența, muritoare.

Ce vrea să arate, în fond, Platon prin această distincție? Nimic mai mult decît faptul că atîta vreme cît „virtuțile corporale" sunt accesibile oricărui cetățean, totuși, deși ea există în fiecare om, virtutea nemuritoare a sufletului (*logistikon*) este accesibilă numai filosofului care este individul privilegiat ce, prin *paideia*, contemplînd *Binele*, ajunge la adevăr și dreptate.

Numai că simpla educație și năzuință a omului spre Idee nu sunt suficiente, ci, aidoma orficilor, Platon crede în necesitatea suprimării celor două laturi „somatice" ale sufletului și concentrarea totală asupra „sufletului gînditor" (*imaginativului poietic rațional aprioric* n.n., M.A.), locul în care sălășluiește amintirea Ideilor.

În felul acesta, identitatea dintre „sufletul gînditor" (*imaginativ poietic rațional aprioric*, n.n. M.A.), autentic, nemuritor, și adevăr ca emanație a *Binelui* și ca esență a realității (*to on*) ființei, este realizată.

---

408 Platon, *Op. cit.*, 440 e; 441 a.

Noțiunea de adevăr la Platon

Noțiunea de adevăr este cea care va vertebra întreaga cercetare pe care o întreprindem asupra imaginativului poietic grecesc și european, iar o repoziționare a acestei noțiuni în arealul mentalității și culturii europene pe parcursul întregii ei desfășurări și în chiar cea mai apropiată contemporaneitate este însuși scopul metafizicii.

Pentru a putea însă urmări firul roșu al concepțiilor grecești asupra metafizicii de la origini și pînă în gîndirea lui Platon, va fi necesară o scurtă recapitulare a înseși noțiunii de adevăr în „devenirea" ei.

Și pentru că puțini au fost cei care au sesizat o deplasare a sensului conceptului de adevăr (*aletheia*) de la întîii „stăpînitori" și pînă în doctrina lui Platon[409], vom trece la o expunere succintă a acestuia, urmînd ca mai apoi, pe parcursul acestei lucrări, să dezvoltăm și să sintetizăm noțiunea de adevăr raportată la întreaga existență milenară a grecului antic și a europeanului.

Astfel, prima și cea mai cunoscută accepțiune a vocabulei *aletheia* este cea de „scoatere din ascundere" și este legată de modalitatea poetică de revelare a adevărului.

Aletheia[410], în sensul despre care vorbim, este tot atît cît *Mnemosyne*, adică memorie ca opus al uitării. Și poate că nici nu putem vorbi de o situație opozitivă în acest caz, cît mai degrabă de una complementară.

Poetul, prin intermediul muzei[411], devine individul privilegiat prin care Zeul rostește adevărul (*Aletheia*). Este o modalitate mi-

---

409 Martin Heidegger, *Op. cit., loc. cit.*, passim.

410 În cele ce urmează, vom folosi vocabula „*Aletheia*" scris cu majusculă atunci cînd va fi vorba fie de sensul „sacru" al termenului legat de modalitatea poetică, mantică și juridică a termenului, fie cînd ne vom referi la numele propiu al zeității. La fel vom proceda cu *Mnemosyne*.

411 A se vedea și argumentația noastră din vol. I al lucrării noastre *O istorie critica a metafizicii occidentale*, unde dezvoltăm o analiză mai detaliată a concepției „poetice" a

tică, prerațională, prin care individul are acces la adevăr, face posibilă „scoaterea din ascundere a acestuia", așa cum am demonstrat într-un capitol anterior.

Să fie prin aceasta, adevărul înțeles ca *Aletheia*, inferior noțiunii de adevăr înțeles ca adecvare a lucrului la intelect, adevăr rațional și care, în mod straniu, a fost perceput de marea majoritate a cercetătorilor care s-au aplecat asupra istoriei filosofiei drept o „descoperire tîrzie a spiritului european[412]"? Nicidecum!

Într-o lucrare de referință, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*[413], Marcel Detienne, vorbind despre funcția poetului în societatea „primitivă" arată că: „În mod tradițional poetul are o dublă funcție «să-i celebreze pe Nemuritori și să celebreze faptele de seamă ale oamenilor viteji». Primul registru se poate ilustra prin exemplul lui Hermes: «Înălțîndu-și glasul, cîntînd armonios din citeră, al cărei sunet plăcut îi ținea isonul, el a dat la iveală, prin lauda sa, atît Zeii Nemuritori cît și Pămîntul întunecat; el spunea ce au fost ei la început și ce atribute au primit fiecare la împărțeală".

Prin urmare, într-o primă instanță, cuvîntul poetului este acela care celebrează faptele muritorilor, dar și pe acelea ale zeilor. Prin cînt, se aduce *lauda* faptelor exemplare, dar și *blamul* celor reprobabile. Lauda și blamul sunt legate de memorie(*mnemosyne*), iar *Aletheia* se naște atunci cînd, făcînd apel la memorie, poetul declamă faptele pline de eroism ale muritorilor sau blamează pe cele lipsite de orice onoare. În felul acesta, prin intermediul memoriei, se recrează lumea. Este adusă la lumină *Aletheia*. Astfel, *Aletheia* este legată de lumină și strălucire, ea este, prin intermediul memo-

---

adevărului(*aletheia*) grecesc.

412 Este cunoscut faptul că încă Aristotel, dar chiar și Homer (P. Friedlander) vorbesc despre adevăr ca veridicitate, ca adecvare a lucrului la intelect, însă dacă vom considera că Aristotel a intrat în conștiința europeană abia prin scolastici și formula *„adequatio rei ad intellectus"* aparține lui Thomas din Aquino, nu vom considera desuetă această expresie.

413 Marcel Detienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Ed. Symposion, București, 1996.

riei prodigioase a poetului, scoasă din ascunderea uitării (*Lethe*). Cele două noțiuni nu sunt în stare de contrarietate, ci apar, mai degrabă, ca fiind complementare.

Însă poetul, prin intermediul muzelor, poate spune adevărul, dar în același timp și lucruri false, pline de înșelăciune. De aceea, rolul poetului în societatea arhaică este unul de „stăpînitor de adevăr".

Pentru o societate de tip agonistic în care omul ar trebui să se recunoască direct în actele sale (M. Detienne), lumea arhaică grecească găsește un alt mod de oglindire, de punere în aspect a valorilor sale, anume prin intermediul cuvîntului cîntat, prin memorie, prin poezie. Poetul recrează lumea spunînd *Aletheia*. Însă aceasta poate avea două întruchipări: una care privește *Kleos* și care s-ar traduce în termenii gloriei „care sporește transmisă din gură în gură, de la generație la generație[414]" și o alta numită *Kydos* fiind asimilată „gloriei care luminează învingătorul, [...] un fel de grație divină, instantanee"[415].

Astfel stînd lucrurile un om valorează exact cît valorează vorba care se spune despre el. Însă aceasta (vorba) poate fi una de laudă sau de blam, cuvîntul poetic fiind, în acest caz, elementul valorizator prin excelență. Vorba (*logos*) face „dintr-un simplu muritor «egalul unui Rege», el îi conferă Ființă, Realitate[416]".

În contrast, dar nu neapărat în opoziție, întrucît vorba nu este decît cealaltă față a tăcerii, uitarea (*Lethe*), una dintre fiicele nopții, este legată tocmai de tăcere, precum lumina (*Aletheia*) de noapte (*Lethe*), adevărul de *uitare*, întrucît uitarea este congeneră adevărului, și nu falsul, așa cum s-a statuat mai tîrziu și s-a perpetuat pînă în contemporaneitate.

---

414 M. Detienne, *Op. cit*, p. 64. În ceea ce privește expunerea ideii de *Aletheia* datorăm mult acestei cercetări clasice.

415 *Idem, ibidem.*

416 *Idem*, p. 65.

Cuvîntul care face apel la memorie, care recrează lumea, este *Aletheia*, iar astfel el este opus morții care este similară cu tăcerea.

„*Aletheia* se află de partea Luminii: ea dă splendoare și strălucire, «face să sclipească toate lucrurile». Atunci cînd un poet rostește un cuvînt elogios, el o face prin *Aletheia*, în numele său; cuvîntul lui este *alethes*, ca și spiritul său (*vovς*). Poetul este capabil să vadă *Aletheia*, este un «stăpînitor de Adevăr»."[417]

Astfel în măsura în care poetul este unul autentic[418] și prin intermediul actului contemplării devine un clarvăzător, cuvîntul său este unul întemeietor de adevăr.

Aceasta ar fi o primă accepțiune a termenului de *Aletheia* în cultura grecească. Cum, însă, ne-am propus să aducem în discuție cele mai importante accepțiuni ale termenului în discuție, vom releva, în continuare, un alt sens esențial al *Aletheiei*, anume cel juridic, legat de noțiunile de politic și suveran.

Făcînd pe mai departe apel la poeți, în cazul de față la Hesiod și la interpretarea lui Marcel Detienne[419], vom considera al doilea sens al *Aletheiei* prin mitul lui Nereus sau al Bătrînului Mării.

Legat de nașterea lui Nereus, cel mai bătrîn și cel mai venerabil fiu al lui Pontos, Hesiod îl caracterizează ca fiind: *alethes*, *apseudes* și *nemertes*.

Termenul de *nemertes* este legat, în cazul lui Nereus, de numele fiicei sale *Nemerteia*, dar are ca sens primar *infailibilitatea* și apare în contexte legate de proorocirile din templele lui Apollon. Oracolul lui Apollon este întotdeauna *alethes*, *apseudes* și *nemertes*.

---

417 *Idem*, p. 69.

418 Vede, Mircea Arman, *Poezia ca adevăr și autenticitate – o cercetare fenomenologică*, Grinta, Cluj-Napoca, 2002, passim.

419 Vede, M. Detienne, *Op. cit.* pp. 75-143. Și Marcel Detienne este tributar, în interpretarea mitului Bătrînului Mării, cercetărilor anterioare ale lui J.-P. Vernant, prezentate într-o comunicare în cadrul Asocieției de Studii grecești (ședința de sîmbătă 20 aprilie 1963).

Adevărul legat de mitul Bătrînului Mării acoperă, deci, două sensuri noi alte noțiunii de *aletheia*, anume cel mantic[420] și cel juridic.

În *Theogonia* numele lui Nereus este legat indisolubil de capacitățile sale mantice. Nereus este chiar una dintre divinitățile oraculare, iar fiica sa „Eido poartă numele de Theonoe «pentru că ea cunoaște toate lucrurile divine, prezentul și viitorul, privilegiu moștenit de la strămoșul său Nereus»". Prin urmare, mantica este unul dintre domeniile în care *Aletheia* ocupă un rol important, iar semnele și cuvintele magice fac parte din însuși conținutul acesteia. În acest sens exemplul femeilor-albine din *Imnul homeric către Hermes*, al lui Tiresias, al Cassandrei *alethomantis*[421] sau al Olympiei sunt grăitoare. Toți aceștia fac parte din categoria „stăpînitorilor de adevăr" și sunt legați organic cu sensul juridic al termenului de *Aletheia*.

Bătrînul Mării nu este doar un prooroc, un clarvăzător, dar mai ales el este un promotor neostoit al dreptății (*Dike*), un preot al ei.

„Or, în gîndirea religioasă, justiția nu este un domeniu distinct de acela al «Adevărului». Afinitățile dintre *Dike* și *Aletheia* sunt multiple și clar atestate: atunci cînd Epimenides[422] se duce în plină zi în grota lui *Zeus Diktaios* și visează ani la rînd, el conversează cu zeii și stă de vorbă cu *Aletheia* și *Dike*. Asocierea este atît de naturală încît Hesychios definește *Aletheia* prin «*lucruri care țin de Dike*», δίκαια. De altfel, dacă Cronos este, în virtutea jocului de cuvinte Chronos-Cronos, tatăl *Aletheiei*, aceasta se întîmplă, fără îndoială, spune Plutarh, pentru că el este într-adevăr, cel «mai drept»(δικαιοτατος). *Aletheia* este, într-adevăr, cel «mai drept» dintre toate lucrurile. În esență, puterea sa este identică aceleia pe care o are *Dike*: lui *Dike*, «cea care cunoaște în tăcere ceea ce

420 Vede, Mircea Arman, *Op. cit.*, pp. 87-91.

421 Marcel Detienne, *Op. cit.*, p. 80.

422 Vede și interpretarea noastră în *Despre divin, poetic și filosofic în gîndirea preplatonică*, Grinta, Cluj-Napoca, 2004, pp. 94-101.

se va întîmpla și ceea ce s-a petrecut», îi corespunde *Aletheia*, «cea care cunoaște toate lucrurile divine, prezentul și viitorul». La acest nivel de gîndire nu există nici o distanță între Adevăr și Dreptate. Puterea *Aletheiei* acoperă deci un dublu domeniu: mantică și justiție".

Sigur, *Aletheia* acoperă aici sensul unei proceduri de justiție care are legătură directă cu fenomenul divinației care se întinde de la oioscopie, la prezicători, păsări, incubație sau ordalie.

Ordalia, în cazul de față proba prin apă este, spune Detienne, una specifică popoarelor orientale și este descrisă de paragraful 2 al codului lui Hammurabi. Aceasta constă în traversarea cu succes al unui curs de apă sau a mării, a ieșirii cu succes din apele mării, echivalînd cu o a doua naștere și cu o adevărată prezumție de nevinovăție.

Marcel Detienne crede că această probă a apei ar fi putut fi preluată de greci, prin contaminare, de la orientali, lucru de care ne îndoim profund, întrucît contactele reale în acele timpuri par a fi minime, de altfel teza noastră privind existența unui *imaginativ poietic rațional aprioric general-uman* capabil să dezvolte situații, în mare asemănătoare, aproape indiferent de arealul geografic la care individul aparține, este aplicabilă și în acest sens. Chiar dacă, *ca formă*, *imaginativul poietic rațional aprioric specific* poate fi diferit, ca esență, el devoalează aceleași lucruri, aceleași comportamente general-umane.

„Prin urmare, proba ordalică la greci stă și ea sub semnul *Aletheiei*. Într-un studiu despre *Travaliul poetic al lui Homer*[423], Ch. Picard a demonstrat, în legătură cu faimoasa scenă a *Judecății de pe Scutul lui Ahile*, că o confuzie surprinzătoare a înșelat multă vreme comentatorii, îndeosebi pe istoricii dreptului grecesc. Se știe că

423 Cfr. Ch. Picard, *Sur le travail poétique d'Homère*, Mélanges H. Grégoire, Bruxelles, I, 1949, p. 493 sqq.

Bătrînii, așezați în cerc, își exprimau pe rînd părerea asupra unei cauze referitoare la prețul sîngelui vărsat. «Doi talanți de aur vor merge la acela dintre ei care va da sentința cea mai dreaptă.» De fapt, nu este vorba aici de o cantitate de metal, ci mai degrabă de o balanță de aur, pentru că τάλαντα a desemnat inițial, înainte de a fi o unitate monetară, balanța sau talerele balanței. Fără îndoială, poetul care a descris opera de artă nu o mai avea în fața ochilor și a confundat τάλαντα, care are sensul de balanță, cu același cuvînt care desemnează o anumită cantitate de metal. Astfel, a dispărut balanța justiției dintr-o mărturie foarte veche. Așa cum demonstrează *Imnul homeric către Hermes*, balanța este prezentă atunci cînd Zeus conduce o judecată. Aceeași balanță este cea pe care Zeus administratorul o ține în mînă atunci cînd decide soarta unei bătălii sau a unui războinic. Utilizarea balanței în procedurile juridico-religioase trimite la trecutul cel mai îndepărtat al Greciei, la civilizația miceniană unde – o știm din tăblițe – totul era cîntărit, unde administratorul și balanța erau ochiul regelui, justiția sa [...]. Funcția economică a balanței nu este deci incompatibilă cu funcția sa judiciară. Tocmai pentru că se afla în mîinile administratorului, care oficia în palatul creto-micenian, și pentru că era instrumentul de măsură a tuturor redevențelor, balanța a putut să joace în mîinile regelui rolul de instrument al justiției divine. Gîndirea mitică este și aici revelatoare pentru faptele sociale și instituționale; ea a păstrat amintirea unui rege care făcea dreptate cu ajutorul balanței: este vorba de Minos, regele Cretei. Or, acest rege – a cărui faimă se va perpetua în gîndirea ulterioară în ipostaza celui care prezidează judecata în Hades – împarte dreptatea, potrivit tradiției, pe «*cîmpia Aletheiei*» care nu este însă aceea a sectelor filosofico-religioase, ci acea cîmpie unde își are reședința, în mod natural și pe deplin îndreptățit, un rege, stăpînitor de justiție și, asemenea lui Nereus, stăpînitor de *Aletheia*. Exemplul este semnificativ pentru că același

rege Minos practică personal probele ordaliei cu apă. În acest tip de rege mitic converg deci ambele forme de justiție, cea al cărei instrument este apa și cea al cărei instrument este balanța, amîndouă plasate sub semnul *Aletheiei*"(M. Detienne).

Devine limpede pentru oricine că *Aletheia* mantico-juridică precum și cea poetică, nu are nimic de a face cu un tip de adevăr statuat istoric, cu repunerea lucrului în situația lui trecută și judecarea sa în funcție de diverse circumstanțe.

Probele judiciare sunt departe de a fi probe în sensul în care le admite dreptul pozitiv, a te supune unei ordalii însemnînd, *per se*, supunerea la judecata divină. În acest sens, *Aletheia* capătă atributul suveranității, întrucît regele „vehiculînd adevărul" relevat de divinitate își dobîndește el însuși atributul suveranității.

Există, prin urmare, trei funcții sociale ale *Aletheiei* în perioada Greciei arhaice. Pe de o parte funcția *poetică*, funcția *mantică* și cea de *justiție* practicată de regii-judecători. Elementul comun al acestor trei funcții și esența *Aletheiei* în această perioadă este *clarviziunea*, iar modul ei autentic de exprimare este *logos*-ul.

Odată cu reforma hoplitică și trecerea la organizarea falangei, epoca eroică, aristocratică, se încheie. Nu mai avem de a face cu războinicul solitar, cu eroul homeric, funcția războinică și așa-zisa „democrație militară" guvernată de „*es meson*"[424] și de întreaga civilizație creată în jurul acestui concept, apune.

Cu falanga iau naștere cetatea și domnia cetății în civilizația greacă. Fiind deja un atribut al *demos*-ului, lupta devine un *ce* organizat, aidoma cetății.

Tot ca un om al *demos*-ului, despuiat de funcțiile sale mantico-religioase, apare acum poetul. Odată cu *Simonides din Keos*, spune M. Detienne, *Aletheia* își pierde funcția sacrală în gîndirea grecilor trăitori în perioada arhaică.

---

424 Vede, Marcel Detienne, *Op. cit.*, pp. 145-174.

Poetul nu mai este un purtător și „stăpînitor" privilegiat de *Aletheia*. Ajuns să fie plătit pentru munca sa, aidoma sofiștilor cu care se aseamănă din ce în ce mai mult, poetul este, treptat, asimilat celui care stăpînește *apate*. *Apate* este înșelăciune și iluzie și nu mai are nimic de a face cu *Aletheia*. Cel care compune peanii nu mai este deținătorul memoriei sacre, conținătoare de adevăr, el devine un fel de „tehnician" al memoriei, un meșteșugar(*banausos)*.

Prin *apate* se ajunge la *doxa*, adică la părere, care nu mai are nimic de a face, poate doar tangențial, cu mistica adevărului. Poetul inspirat, stăpînitor al adevărului sacru(*Aletheia*) este tot mai puțin prezent în lumea grecească. Poezia devine tributară *doxei* și mnemotehnicii.

Este perioada în care apar primi sofiști, în care cunoașterea devine meserie. Memoria laicizată devine izvorul *doxei* și al „științei" politicului. Cuvîntul nu mai este creator de lume, el nu mai relevă trecutul, prezentul și viitorul, mulțumindu-se să aplice asupra celor reale(*pragmata*).

Primii sofiști fiind, de fapt, oameni politici, oameni care au simțul pragmatic foarte dezvoltat, care gestionează lucrurile în devenirea lor și care au un real talent de comunicare cu oamenii.

Pentru realizarea obiectivelor lor aceștia nu ezită să apeleze la înșelătorie(*pseudes*)și persuasiune(*Peitho*), conștientizînd faptul că *logos*-ul este unealta potrivită pentru a conduce, modela și domina cetatea.

Odată cu laicizarea *logos*-ului, respectiv a memoriei, apare, cu tot mai multă evidență declinul *Aletheiei*. Se înfăptuiește, de fapt, trecerea de la gîndirea mitică la cea rațională.

Și așa cum am mai demonstrat-o, acest pas nu s-a făcut prin miracol, cum credea John Burnet[425], sau doar prin devenirea mitului,

425 John Burnet, *Op. cit.*, passim.

cum o face F. Mcdonald Cornford[426], ci prin nașterea și metamorfozarea unor structuri sociale, prin înființarea de noi structuri instituționale, prin laicizarea dreptului, prin împământenirea *doxei*, prin democratizarea structurilor militare și dispariția *Aletheiei*.

Dincolo de a fi un simplu concept, *Aletheia* este o adevărată instituție, o idee călăuzitoare, aidoma acelora care au fondat marile mișcări religioase și au condus spiritual lumea.

Apariția lui Simonides și a sofiștilor, însă, rupe această tradiție și instaurează în cultura și civilizația greacă domnia adevărului ca adecvare a *logos*-ului la realitate, la lucru. Este, într-un fel, conștientizarea dominației intelectului asupra lumii exterioare, care, prin Aristotel, și mai apoi prin Thoma de Aquino va statua acel „*adecquatio rei ad intellectus*" și va marca pentru totdeauna spiritul științific european.

Poeții, politicienii, cei ce se ocupă cu sofistica și retorica, artiștii – pictorii, sculptorii, muzicienii – sunt cu toții philodoxoi.

„Or, afinitățile pe care *doxa* le are cu *apate* și cu formele de ambiguitate își pot găsi confirmarea în anumite semnificații fundamentale pe care le are *doxa*.[...]. Din punct de vedere funcțional, *doxa* este subordonată lui *Peitho*[427], care substituie o *doxa* unei alte *doxa*, departe de a aparține domeniului lui *Episteme*, *doxa* ține de domeniul lui *Kairos*, «timpul acțiunii umane posibile», timpul contingenței și al ambiguității. Instabilitatea care caracterizează *doxa* este un fapt fundamental: *doxai* sunt de aceeași natură ca statuile lui Dedal «ele o iau la fugă și dispar». Nimeni nu a pus în evidență mai bine decît Platon aspectele de ambiguitate; *Philodoxoi*, spune el, sunt «cei cărora le place să asculte glasuri frumoase, să privească culori frumoase și toate frumusețile de acest fel». Aceștia sunt oameni care se ocupă de lucrurile intermediare, cele ce țin deo-

426 Francis McDonald Cornford, *Op. cit.*, passim.

427 Persuasiunea și seducția.

potrivă de Ființă și de Non-Ființă. Platon recurge la următoarea comparație: «ele se aseamănă acelor vorbe cu două înțelesuri care se rostesc la masă și ghicitorii copilărești cu eunucul care lovește liliacul, în care trebuie ghicit cu ce și unde l-a lovit». [...]. *Doxa* este forma de cunoaștere care se potrivește cu lumea schimbării, a mișcării, cu lumea ambiguității, a contingenței. «Cunoaștere inexactă, dar cunoaștere inexactă a inexactului."[428]

În această perioadă „a ieșirii din sine a grecului", doar sectele mistico-filosofice mai păstrează, spre sfîrșitul secolului VI î.Ch., un tip de gîndire apropiat de gîndirea „veche", mantico-religioasă, și în constantă și vădită opoziție cu gîndirea de tip sofistic al cărei principiu fundamental tocmai l-am expus.

Această opoziție este una evidentă, întrucît nu acceptă nimic din gîndirea contemporană laicizantă și deschisă spre exterior, axată pe *praxis* și dedicată *demos*-ului.

Cei ce trăiesc în interiorul acestor confrerii mistico-filosofice resping apetitul pentru politic[429] și mase (*demos*), năzuind spre o viață interioară și spre mîntuirea personală.

În aceste structuri închise vor apărea pentru prima oară ideile privitoare la obîrșia divină și nemuritoare a sufletului legată de structura străveche a *Aletheiei*, urmînd ca Platon, în *Phaidros*, să le decanteze și să le dezvolte ridicîndu-le la rang de doctrină personală.

Desigur, pînă la Platon, filosofii care îl vor precede, în speță, Parmenide, va pune problema *Aletheiei* în termenii ei originari, aducînd în discuție, pentru prima oară, chiar dacă la modul metaforic încă, problema Unului și a Ființei ca fiind odraslele *Aletheiei*.

---

428 Marcel Detienne, *Op. cit.*, pp. 186-189.

429 Cu excepția notabilă a pythagoreicilor a căror apetit pentru politică și complot politic sunt bine cunoscute.

Astfel, apare pentru prima dată în cultura greacă ideea după care deasupra Ființei și Unului se află adevărul(*Aleteheia*), ca izvor prim al existenței.

Cele două curente de percepere a adevărului, cel bazat pe *doxa* (sofistic și democratic) și cel al sectelor mistico-filosofice însușit de Parmenide vor merge în paralel în conștiința culturală greceas-că pînă în metafizica lui Platon.

Există două tipuri de adevăr expuse de Platon în opera sa. Unul dintre ele este numita *Aletheia*, iar celălalt este adevărul *onomaton*, adică adevărul ca adecvare a numelui și implicit a intelectului prin intermediul *logos*-ului.

Pentru a putea vedea ce înțelegea Platon prin *Aletheia*, va trebui să facem un scurt excurs în anatomia unui alt termen platonician care a suscitat un viu interes și a cărui interpretare a cunoscut cele mai variate soluții.

Termenul în discuție este *anamnesis* și îl găsim în mai multe dintre dialogurile[430] platoniciene. Să vedem însă care este legătura între *anamnesis* și *Aletheia* și care este viziunea lui Platon relativ la *Aletheia* ca *anamnesis*.

Am văzut că *Aletheia* poate însemna, printre altele, „fără uitare", fiind un atribut al memoriei(*Mnemosyne*) fiind legată de conceptul de prezență eternă (Parmenide).

În *imaginativul poietic platonician* desfășurat atît de sugestiv în *Phaidros*, omul a trăit cîndva în proximitatea zeilor avînd posibili-tatea nemijlocită de a vedea ideile. Însă din cauza constituției sale atît de asemănătoare lumii sensibile omul și-a pierdut propensi-unea pentru „înalt" și s-a lăsat cuprins de atracția pentru lumea sensibilă. Această cădere din înaltul sacru al ideilor l-a făcut să nu mai poată avea acces la acestea decît cu imensă dificultate, prin

430 *Phaidros*, 249 b-c; *Menon*, 81 a-b, d; *Republica*, XIII, 524 d; *Phaidon*, 72 e, 73 a-b, 75 d.

intermediul unui efort intelectual susținut care, pornind de la analiza multiplicității senzațiilor, ajunge la o anumită unitate, prin intermediul contemplației.

Acest act intelectual, de profundă reflexie, este văzut de Platon ca o „reamintire"(*anamnesis*) a lucrurilor văzute de sufletul său în vremea în care „însoțea Zeul" și în care omul avea acces direct la Idee.

Totuși, trebuie să o spunem, ideea nu este atît de nouă precum lasă să se înțeleagă șeful Academiei, fiind extrem de apropiată mitului ciclurilor, conform căruia, în epoca de aur, oamenii trăiau ca zeii și cunoșteau, aidoma lor, prin intermediul *theoriei*.

Este binecunoscută povestea lui Platon din dialogul *Menon* în care, pornind de la tradiția mantică și ajungînd la poeți și poezie, adică la tot de înseamnă „act inspirat", filosoful grec ajunge la concluzia că sufletul este nemuritor și că, în decursul timpului, a suferit numeroase reîncarnări, prin urmare, datorită experiențelor nesfîrșite a devenit omniscient.

Pornind de aici și dorind să arate în mod concret, prin experiență, ceea ce susținea la modul teoretic, Platon pune anumite întrebări unui sclav al lui Menon care nu părea a ști nimic altceva decît limba greacă. Grație tehnicii „moșitului"(*maieutica*), sclavul analfabet reușește să demonstreze o teoremă geometrică. Și cum toate răspunsurile aparțin sclavului, Socrate trage concluzia că toate aceste cunoștințe ar fi preexistat în intelectul acestuia, demonstrarea teoremei nefiind altceva decît un proces de reamintire (*anamnesis*).

Această temă a „reamintirii"(*anamnesis*) se regăsește și în *Phaidon* unde Kebes ne spune că oamenii întrebați cu un anume meșteșug „află singuri toate lucrurile așa cum sunt". Prin urmare, dacă știința și rațiunea necesare nu ar fi fost preexistente, omul nu

ar fi reușit niciodată să le „redescopere". Așadar, a învăța, nu este altceva decît a ne reaminti.

Sigur, există, după opinia platoniciană, două feluri de *anamnesis*, adică de „scoatere din uitare" amîndouă legate organic de *Aletheia*, însă vizind două tipuri diferite de adevăr.

Una dintre cele două ipostaze este legată de *manía* și este modalitatea de acces la adevăr (*Aletheia*) a celor „atinși" de divinitate, cum sunt profeții și poeții. Așa cum arătam și altădată, Platon descoperă patru tipuri de „inspirații divine", respectiv: *mania poetică*, *mania rituală*, *mania profetică*, *mania erotică*[431]. Cu excepția ultimei, toate cele trei tipuri de „manii" sunt deja menționate în miturile grecești și în *Theogonia* lui Hesiod și au fost discutate de către noi cu puțin timp înainte.

Totuși, datorită acestei stări vecine cu nebunia, prin acest dar divin, sufletul poate iarăși să ajungă în starea de a contempla ideile, prin efortul suprem, spune Platon, al ieșirii din sine(*enthousiasmos*).

A doua cale este calea „reamintirii neposedate", legată de cunoașterea dianoetică și desfășurată de către Platon în dialogul *Menon*[432].

Legat de termenul *anamnesis* și de dezbaterile contradictorii care au avut loc vom aminti aici cîteva opinii, așa cum le găsim enunțate de către Anton Dumitriu în celebra sa *Aletheia*[433].

Plecînd de la un studiu semnat de Mary F. Rousseau[434], savantul român arată că, luînd ca punct de plecare mai multe mituri, între care cel al ciclurilor sau nemurirea sufletului s-au născut o sumedenie de tendințe de interpretare a termenului *Aletheia*. „Avem astfel: o interpretare tradițională literară a «mythului amintirii» și, mai

431 Platon, *Phaidros*, 265 b.

432 Vede, *supra*.

433 Anton Dumitriu, *Eseuri,* Ed., Eminescu, București, 1986, pp. 448-454.

434 Mary F. Rousseau (Marquette University), *Recollection as Realization – Remythologizing Plato* (The Review of Metaphysics, 2, 1981, p. 337 – 348.

recent, o încercare de «a demythologiza» această teorie, adică de a considera *mythos*-ul ca un «aspect tematizat» al cunoașterii noastre, ca inferența, formularea definițiilor sau structurarea experienței sensibile prin structuri psihice înnăscute.[435] Divergentă față de aceste modalități de interpretare este concepția lui Schleiermacher, care a acceptat o strînsă legătură între *ergon*(acțiune), *mythos* și *logos*, în dialogurile lui Platon. După părerea lui și a celor care l-au urmat, aceste scrieri nu sunt decît «psyhodrame» cu intenția de a provoca pe cititori să întreprindă o cercetare filosofică.

La rîndul său, Mary F. Rousseau, pentru a găsi o interpretare a termenului *anamnesis* în spiritul marelui filosof, a încercat o «remythologizare» a lui Platon, numind chiar ideea de anamnesis «mythul reamintirii» – *Myth of Recollection*. Mythurile nu pot fi analizate, după acest autor, prin soluții sistematizate și finale, ca și cum ar fi un «*puzzle logic*», ele pot fi luate numai ca luminînd o problemă, dar nu ca o explicație finală. Pasajele din dialogurile platonice care se referă la «reamintire», fiind considerate toate mythice, nu pot da, după această concepție, o explicație completă a ceea ce este *anamnesis*, dar pot să dea o perspectivă pentru cercetare. De altfel, după acest autor, chiar din textele platonice ar rezulta că nu toată cunoașterea este o «reamintire». Această concluzie este în opoziție cu textele, deja citate, din *Phaidon* și din *Menon*, care afirmă clar că întreaga cunoaștere – fie *dianoetică*, fie *noetică* – este o *anamnesis*".

Enumerarea autorilor care contestă universalitatea *anamnesei* ca singur mijloc al cunoașterii la Platon este continuată de Anton Dumitriu[436] cu exemplul cercetătorului italian Valerio Meattini[437]

---

435 Despre acest curent tratează John E. Thomas, în studiul *Anamnesis in New Dress* (New Scholasticism, 51, 1977, p. 328 – 349), (N.a.).

436 Anton Dumitriu, *Op. cit.*, p. 449.

437 Valerio Meattini, *Temi filosofici nella dottrina platonica della conoscenza* (*Filosofia*, 1, Torino, 1979, pp. 113-128.

care consideră că legătura cu miturile care sunt în legătură cu doctrina reamintirii este slabă. El arată că, în modul în care se desfășoară dialogul cu scalvul din *Menon*, apare întrebarea dacă dialogul și faptul de a intra în dialog nu sunt legate de reminiscență.

Problema își găsește răspunsul, spune A. Dumitriu, în chiar dialogul *Menon*, unde dialogul dintre Socrate și prietenul lui își găsește următoarea finalitate: „Este adevărat că le va ști fără să îl învețe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuși, toată știința."[438]

Sigur că aceste deosebiri de viziune se datorează, așa cum se întîmplă cu toate textele transmise din antichitatea greacă, nesiguranței textului transmis, iar aceste interpretări variate după care ar exista mai multe sensuri ale *anamnesei* a reușit, de multe ori, să se impună.

Problema legării *anamnesei* de mit și interpretarea mitologică a doctrinei reminiscenței tinde să ducă în eroare. Într-o asemenea greșeală cade și Percival Frutiger care în cartea sa *Les Mythes de Platon*[439], crede că există două căi de abordare a „doctrinei reamintirii", una care este dezvoltată de Platon în *Menon* și care este de natură mitică și o alta, dezvoltată în *Phaidon*, care este dialectică.

Nu credem că această interpretare duală poate sta în picioare. În primul rînd, să vedem ce termeni folosește filosoful grec pentru a reda noțiunea de „reamintire". Platon folosește doar cîteodată termenul de *mneme*(celălalt nume al zeiței *Mnemoyne*), deși avea la dispoziție și alte noțiuni precum *hypomnesis* sau *mneia.*[440] Cuvîntul cel mai folosit este *anamnesis* „forjat chiar de el"(A. Dumitriu).

438 Platon, *Menon*, 85 d.

439 Percival Frutiger, *Op. cit.*, Alcan, Paris, 1930, p. 76.

440 Cfr. Anton Dumitriu, *Op. cit.*, p. 449.

Întrebarea firească este de ce Platon care avea la îndemînă lexemele mai sus amintite a fost nevoit să creeze un nou termen, *anamnesis*?

Că termenul în discuție are o evidentă legătură cu cel de memorie nu o poate nega nimeni, însă înțelesul său mai profund, spune Hegel, este cel „de a se interioriza, de a intra în sine". „În acest sens, putem spune că cunoașterea generalului nu este altceva decît o reamintire, o intrare în sine; se poate spune că din ceea ce se prezintă mai întîi în chip exterior și este determinant ca diversitate noi facem ceva interior, ceva general prin faptul că intrăm în noi înșine, prin faptul că în felul acesta devenim conștienți de interiorul nostru."[441]

Prin urmare, *anamnesis* nu este un simplu proces de reamintire ci, mai degrabă unul de *re-creație*, unul în care individul trece de la potență la act, printr-un mod de cunoaștere care se află perpetuu în act (*anamnesis*). Legătura cu modalitatea de a re-crea lumea specifică „stăpînătorilor de adevăr" nu poate fi evitată, *Aletheia* fiind re-creerea lumii (*imaginativ poietic rațional aprioric*, n.n. M.A.), a existenței, a actului prin intermediul memoriei. Acest *anamnesis* nu este decît „uitare fără uitare" adică înstăpînirea perpetuă a memoriei.

Nimeni nu s-a gîndit, și mulțimea cercetătorilor care spun acest lucru o dovedește cu prisosință, să spună că *anamnesis* este un termen în afara gîndirii mitologice, și totuși, el este mult mai mult. Este evident că Platon nu avea cum să ignore, nici nu o va face de altfel, gîndirea filosofico-religioasă a sectelor mistice. În interiorul acestei gîndiri s-a păstrat în întregime concepția arhaică a *Aletheiei*. De aceea, Memoria (*Mnemosyne*) va juca un rol esențial în construcția platoniciană a *anamnesei*. Ca element fundamental al intelectului (sufletului), memoria re-creează și re-prezentifică

441 Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Ed., Academiei, București, 1963, pp. 489-490.

lumea superioară a ideilor, dar, în același timp, reconstruiește, interior, lumea exterioară a sensibilului, fenomenalul. Ea este liantul și motorul reprezentărilor sensibile și a celor noetice, în același timp. Această *anamnesis* este tot ceea ce este opus uitării(*lethe*), așa cum nu este neapărat *Aletheia* opusul *Lethei* și cum greșit consideră Anton Dumitriu[442]. Abia la Platon putem vorbi de o opoziție *anamnesis–lethe* și, implicit, una *aletheia–lethe*.

Nicăieri în tradiția culturală grecească, pînă în metafizica platoniciană, nu putem vorbi, de la primele determinări mitice și pînă la Homer sau Hesiod, trecînd prin doctrinele sectelor filosofico-mistice ale secolelor VI-V î.Ch., de o opoziție explicită a termenilor de *aletheia–lethe*, ci, mai curînd, de o reală complementaritate a acestora.

Această pereche a contrariilor *anamnesis–lethe* vine în istoria grecească a filosofiei ca o noutate, iar la Platon, această stare „fără uitare" este starea de *Aletheia* legată de ideea de memorie perpetuă. Dar întrucît memoria re-crează continuu realitatea în sensul *imaginativului poietic rațional aprioric*, *Aletheia* se leagă de ființă și existență. Existența (*to on*) este pentru Platon și pentru întreaga filosofie grecească, Adevărul.

Greșește Heidegger atunci cînd afirmă că adevărul la greci este doar „Unverborgenheit"[443], adică scoatere din ascundere, termen potrivit concepției mitice despre adevăr, dar neconform gîndirii filosofice, de la primele determinări parmenidiene și, mai ales, în elaborata metafizică platoniciană. Adevărul ca *anamnesis* la Platon înseamnă, în primul rînd, existență și a gîndi, prin urmare înseamnă în modul cel mai originar ființă(*to on*) și a fi, în sensul pe care

442 Anton Dumitriu, *Op. cit.*, p. 451. Vidi *supra*.

443 Vede, Martin Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, trad. rom., în *Repere pe drumul gîndirii*, București, 1988, passim.

noi îl acordăm *structurii imaginativului poietic rațional aprioric specific grecului antic.*

Avînd în vedere acest fapt, vom trece la al doilea sens al *aletheiei* în gîndirea grecească, sens pe care Heidegger, în lucrarea mai devreme citată, îl ratează, afirmînd, în mod inadmisibil, că sensul adevărului ca adecvare a intelectului la realitate își face apariția în gîndirea grecească doar odată cu metafizica lui Platon.

Nu ne vom referi aici la disputa pe care Paul Friedlander, probabil unul dintre cei mai avizați comentatori ai operei platoniciene, a avut-o cu Martin Heidegger și în care, acesta din urmă s-a văzut nevoit să se declare învins.

Noi credem că Heidegger nu a sesizat latura „profană" a sensului *Aletheiei*, decelabilă din însuși fundamentul *poiezei imaginative a realității*, cînd gîndul, latura noetică a sufletului, se pliază perfect pe realitatea pe care el însuși o crează prin intermediul intelectului care este chiar oglinda imaginativului poietic rațional și al *logos*-ului.

În exercițiul mantic al pitonisei sau în evocarea plină de har a bătăliei Ilionului se găsește, dincolo de *Aletheia* ca „scoatere din ascundere" și *aletheia* ca adecvare a realității la intelect, așa cum, întotdeauna, în actul sacru își află locul întotdeauna profanul și viceversa. Caracterul profan al adevărului ca *Aletheia* este unul complementar, așa cum uitarea (*Lethe*) este complementară *Aletheiei*, adevărului.

Prin urmare, nu putem vorbi, așa cum face Heidegger[444], de o mutație a sensului *Aletheiei* care: „de acum încolo [...] nu se mai desfășoară ca esență a stării de neascundere provenind din propria bogăție a esenței, ci ea se mută către esența acelei ἰδέα. Esența adevărului abandonează trăsătura ei fundamentală: starea de neascundere".

444 Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 195.

Sigur că, în sistemul platonician al ideilor, ideea de *Bine* ocupă locul central, preluînd, oarecum, rolul *Aletheiei* din perioada arhaică, însă *Aletheia* platoniciană, ca expresie a realității(*to on*) și ca identic al ei, este tot ceea ce este „cel mai esențial" pentru ființarea numită om.

Oricum, o spunem cu riscul de a ne repeta, încă Homer și Hesiod folosesc pentru a enunța *o situație oarecare ca fiind veridică* termenul *Aletheia*, prin urmare, nu poate fi vorba de o deturnare și o schimbare dramatică a sensului adevărului în filosofia lui Platon.

Identitatea dintre *anamnesis* și *Aletheia* în filosofia lui Platon vădește tocmai un raport de adecvare și suprapunere. Pentru că, dacă adverbul *ana*[445] din *anamnesis* înseamnă „în sus", iar *mnesis* vine de la *mneme*, deci memorie, înseamnă că *anamnesis* este tocmai „mai sus de memorie", adică tocmai în sfera ideilor, unde se găsesc prototipurile, esențele realității, adică în *structura aprioric*ă *a imaginativului poietic aprioric.*

Totuși, noi nu trebuie să cădem în greșeala lui Heidegger[446], care nu face nici o diferențiere între modul ontologic al adevărului, pe care tocmai l-am expus, văzut ca identitate între *to on* și și *nous,* și adevărul ca *adecvare a lucrului la intelect.*

Diferența majoră constă tocmai în faptul că, dacă în primul caz avem de a face cu identitatea între gîndire și idee ca esență ultimă a lucrului, în cel de al doilea, prezent și el în aletheia grecească, vom vorbi de adecvarea intelectului la copiile ideilor, care sunt lucrurile sensibile, fenomenalul.

Pe de altă parte, nu putem fi de acord nici cu o altă idee heideggeriană expusă în *Vom Wesen der Wahrheit*[447], după care „Das

445 Cfr. J. Brun, *Socrate*, Paris, 1969, p. 89.

446 Martin Heidegger, *Op. cit.*, passim.

447 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în vol. *Wegmarken*, pp. 73-97, Klostermann, Frankfurt am Mein, 1967.

Wesen der Wahrheit ist die Freiheit", pe care filosoful german o degajă din cunoscuta „parabolă a peșterii" expusă în *Republica*.

Sensul ultim al adevărului, esența lui, nu este, în filosofia lui Platon, libertatea. Dacă luăm sensul grecesc al termenului (*eleutheria*), adevărul poate fi văzut drept o *eliberare*, așa cum în parabola dezvoltată de Platon, sclavii (unii dintre ei) se eliberează de lanțurile cu care au fost legați încă din copilărie și ies la lumină ajutați de *paideia*(educația). În sesul heideggerian, *paideia* este drumul spre *eliberarare*. Relația dintre *aletheia* și *paideia* duce spre *eliberare*, spre relevarea prin efort intelectual a ideilor, a esenței realității, a adevărului ontologic. Prin urmare, sensul „scoaterii din ascundere" a adevărului nu este libertatea, ca ultim temei, ci *eliberarea*(*eleutheria*) ca proces al educației(*paideia*).

Astfel trebuie privită și interpretarea platoniciană a *Aletheiei* drept „*alergare divină*[448]", întrucît efortul continuu al intelectului de a se elibera de datele sensibilului, de a se ridica spre lumina pură a ideilor, este văzută ca o *Ale-theia*, adică „alergare divină".

În ceea ce privește esența și temeiul noțiunii de *Aletheia* în filosofia lui Platon, aceasta este ideea de bine, *Binele*.

Particula *ag* din *agathon* devoalează înțelesuri care pot fi legate de „a conduce" și „de a fi pur"[449]. Prin urmare în însăși esența termenului *agathon* găsim încriptate sensurile de „conducere" și „puritate". Așa cum soarele, care este derivatul *Binelui* pentru lumea sensibilă, este cel care conduce această lume, o face posibilă prin lumină și căldură și este tot ce este mai pur în această lume fenomenală, tot așa, *Binele* face posibilă lumea ideilor, a realității ultime, ontologice, care este identică *Aletheiei*. În acest sens adevărul – *Aletheia* – este identic – cu ființa(*to on*), cu realitatea.

448 Platon, *Kratylos*, 421 b.

449 Vede, Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec–Français*, Hachette, Paris, 2000.

Oprim aici cercetarea noastră asupra filosofiei platoniciene, abținîndu-ne de la a repovesti la modul exhaustiv dialogurile filosofului grec, asa cum fac istoriile filosofiei și studiile pe care le-am avut la îndemînă, și rămînînd fideli ideii noastre de a explicita și interpreta cele mai importante concepte platoniciene, încercînd prin aceasta o oglindire mai clara a *imaginativului poietic rațional aprioric specific* gînditorului grec, iar nu a diegezei de tip filosofic, urmărind oarecum ideea hegeliana de a „nu povesti nici o poveste".

XXVI.

Aristotel

Filosofia lui Aristotel

Uimirea și admirația necondiționată îl animă pe cercetătorul care se apleacă asupra operei lui Aristotel, la fel cum aceleași sentimente le încearcă oricine care s-a aplecat asupra *imaginativului poietic rațional aprioric* al poporului grec.

Este indiscutabil faptul că prin Aristotel geniul grecesc survine în deschisul lumii, că în acest individ se sintetizează și se disemnează întregul izvor spiritual al lumii antice occidentale și că, de la el pornind, prinde contur acel ceva care mai tîrziu se va consolida ca fiind *imaginativul poietic rațional aprioric specific european*, respectiv modalitatea științifică a gîndirii ca matrice a filosofiei și științei europene.

Deși începuturile sale sunt marcate de gîndirea maestrului său Platon, Aristotel se va emancipa de geniul platonismului aducînd critici severe teoriei ideilor și dezvoltîndu-și propria filosofie.

Istoria spune că ar fi fost primul care ar fi întrebuințat termenul de metafizică, scriind un tratat în acest sens, însă afirmația nu este exactă, părîndu-se că lucrarea care acum poartă acest titlu este creația unuia dintre discipolii săi.

După moartea lui Platon, Aristotel părăsește Athena călătorind mult ca mai apoi să se reîntoarcă în jurul anilor 335–334 î.Ch., pentru a întemeia o noua școală pe care o va denumi *Lykeyos*, liceu, aflat într-o pădure sacră dedicată lui Apollo unde se afla și un gimnasium dedicat exercițiilor fizice. După moartea lui Alexandru este nevoit să părăsească Athena din cauza venirii la putere a partidului antimacedonean.

Preda lecții de filosofie pe care le împărțea în două secțiuni, una numită *exoterică* și alta *acroamatică*.

Învățătura exoterică avea în vedere studiile de politică, retorică sau știința argumentării, iar cele acroamatice vizau fizica și problemele de filosofie.

Dimineața erau predate, într-un cerc restrîns, doar discipolilor săi, învățătura acroamatică sau esoterică, în timp ce spre seară erau predate lecții ce vizau învățătura exoterică unde era acceptat oricine dorea să participe. Își ținea cursurile plimbîndu-se, de unde și denumirea de peripatetici pe care au primit-o discipolii săi.

Ca autor, Aristotel a scris enorm, lăsînd în urma sa lucrări în toate domeniile, de la scrieri de logică la filosofie naturală, de la metafizică la științele zise practice, precum etica, politica sau poetica.

Istoria scrierilor lui Aristotel este mai mult decît interesantă. Lăsate probabil în stăpînirea lui Theofrast[450], acesta, la moartea sa, le lasă unui alt discipol al Stagiritului, anume lui Neleu din Skepsis. Acesta le-a îngropat, se pare, într-o pivniță, de unde, pe la anul 100 î.Ch., au fost dezgropate de către Apellicon din Teos.

Deteriorate fiind, acesta a pus mai mulți scribi sa le copieze, de unde și pasajele interpolate care nu aparțin lui Aristotel și nici școlii peripatetice, precum și alte erori vădite devoalate de critica ulterioară.

Plutarh, în *Viața lui Sylla*, arată că aceste manuscrise au fost transportate la Roma în anul 86 î.Ch., după ce Athena a fost cucerită. Acolo, manuscrisele au fos supuse corecturilor lui Tyrannion din Amisos.

Andronicos din Rhodos va preluaua copiile făcute de Tyrannion și le va publica, într-o ediție devenită clasică, așezînd scrierile lui

450 Diogenes Laertios, *Op. cit.*, p. 277.

Aristotel într-o ordine care se va impune în toate ediţiile ulterioare ale operei sale.

Hegel[451] arată că numele de *filosofie aristotelică* este unul foarte ambiguu. Ceea ce se înţelege prin această filosofie nu este numai filosofia aristotelică în sine, ci toate formele luate de aceasta în diferite epoci.

Astfel, pe timpul lui Cicero, ea a avut forma unei filosofii populare, mărginindu-se în esenţă la vehicularea de noţiuni ce ţin de istoria naturală şi morală, fără să atingă latura esenţială a filosofiei lui Aristotel, anume latura pur speculativă. Cicero, care nici măcar nu avea organ pentru filosofia speculativă, era normal să preia de la Stagirit doar ceea ce ţine de apectul practic şi moral.

O altă formă, arată Hegel, este forma extrem speculativă şi face prin aceasta referire la alexandrini, care, deşi consideraţi a fi neoplatonici sau neopitagoreici, sunt mai degrabă neoaristotelici „...este forma care a fost considerată de alexandrini ca identică cu filosofia platonică şi a fost elaborată de ei ca atare"[452].

O altă semnificaţie primeşte filosofia aristotelică în Evul Mediu, cînd filosofia scolastică, prin confuziune, este numită filosofie aristotelică. Şi, deşi filosofia lui Aristotel a constituit elementul principal al celor o mie de ani de exerciţiu scolastic, totuşi forma pe care aceasta a luat-o la ei nu poate fi, după Hegel, considerată a fi forma autentică a acestei filosofii.

Ceea ce a făcut autenticul filosofiei aristotelice ca opuse celei scolastice, spune acelaşi Hegel[453], a fost abordarea occidentală, în speţă cea de după Reformă cînd s-a mers la izvoarele filosofiei lui Aristotel.

---

451 *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 572.

452 *Idem, ibidem.*

453 *Op. cit.*, p. 573.

Din punctul nostru de vedere, deși nu vom ezita a le aminti și chiar a analiza intercontextual cîteva dintre ele, scrierile lui Aristotel, mai ales datorită vastității problemelor analizate, vor trebui selectate în funcție de interesul pe care îl reprezintă pentru tematica lucrării de față.

Și pentru că scopul lucrării noastre este voit îndreptată spre problema *imaginativului poietic rațional aprioric și al adevărului*, vom lăsa deoparte unele lucrări ale Stagiritului fără a avea pretenția de a-i analiza exhaustiv operele.

Pentru Aristotel, la fel ca și pentru maestrul său, Platon, știința științelor(*epistema episteme*) va fi știința primelor principii, filosofia primă, sau ceea ce mai tîrziu se va numi *metafizica*. Aceasta este pentru el „știința regală". Celelalte științe, pentru faptul că nu urmăresc să descopere „primul principiu" sunt oarecum subordonate acesteia și, datorită faptului că nu caută universalul, sunt secundare.

Stagiritul clasifică științele în *teoretice*, *practice* și *poetice*. Științele teoretice sunt cele care implică contemplarea și sunt compuse din *metafizică*, *matematică* și *fizică*. Științele practice sunt cele care implică acțiunea și au în componență: *etica*, *politica* și *științele economice*, iar cele poetice sunt: *muzica*, *poezia* și *arhitectura*.

Este limpede că Aristotel omite, aparent, din tabelul categoriilor tocmai ceea ce va face obiectul celor mai intense studii asupra filosofiei sale în următorul mileniu, și anume logica. Cum este posibil ca tocmai ceea ce el va considera a fi motorul tuturor științelor să lipsească, ea însăși, dintre științe?

Răspunsul este relativ simplu. Aristotel, deși primul care vorbește de o logică formală, înțelege prin logică formală o logică cu conținut, adică o logică ontologică. Or, ce este o logică care urmărește să surprindă principiile prime ale realității decît tot o metafizică? Afirmația poate părea, la o primă vedere, hazardată, întrucît logica, așa cum o înțelegem noi astăzi, nu se apleacă asu-

pra existenței, ci a intelectului, dar o logică a existenței nu este altceva decît o metafizică.

Categoriile

Termenul de „*categorie*" a suscitat numeroase discuții încă din antichitate, iar discuțiile contradictorii nu s-au stins pînă în prezent. Aristotel, crede, la fel ca maestrul său Platon, că teoria raționamentului care este însăși știința trebuie să înceapă de la Idee, anume de acolo de unde se găsește esența lucrurilor, respectiv în ceea ce noi numim *imaginativul poietic rațional aprioric*.

În Metafizica[454] ni se spune că: „...Socrate în mod adecvat cerceta *esența*. Într-adevăr el încerca să construiască silogisme, or, principiul silogismului este esența".

Termenul de „*categorie*", dincolo de sensul de *predicament* pe care îl are și care este sensul originar al cuvîntului, capătă la scolastici sensul de *genera generalissima*, adică genul cel mai general sau genul generalisim.

Este evident pentru oricine care are un anumit nivel al înțelegerii limbii eline că filosofi greci, așa cum fac orice filosofi, în orice timpuri, au fost nevoiți să recurgă la „termeni forțați", să forțeze barierele limbii dincolo de limitele ei comune, obișnuite. Așa se întîmplă și cu Aristotel care va prelua termenul de *categorein* din limbajul comun unde are sensul primar de „ a vorbi într-o adunare", apoi „a acuza" și „ a scoate la iveală".

Problema care se pune este în ce măsură sensul de „predicament" are la Aristotel un înțeles pur logic și formal, în sensul matematizant în care vorbesc logicienii moderni, sau predicamentul (*categoriai*) are aici sensul de predicație generală, de cel mai înalt grad și se referă la întreaga existență.

---

454 *Op.cit.*, XIII, 4, 1078, b.

Deși discuțiile sunt foarte variate, exprimînd aproape toată gama de opinii imaginabile, noi credem că Aristotel nu are aici în vedere sensul strict logic pe care îl afirmă, în general, logicienii anglo-saxoni, ci mai degrabă pe cel general, ontologic, *categoriai* referindu-se la întreaga existență, iar nu la conținutul strict al unei științe, cu atît mai mult cu cît Aristotel nici nu enumeră logica printre științe.

Prin urmare, categoriile nu au un caracter logic, așa cum prea des s-a spus în modernitate, ci mai degrabă unul ontologic, ele fiind văzute ca „universale", respectiv ca un ce care se regăsește „pretutindeni și întotdeauna".

Cele zece categorii pe care le cunoaștem de la Arisatotel, cu cinci mai multe decît acele „*megista gene*"[455] platoniciene, nu sunt neapărat doar zece, ci mai multe, E. Zeller[456] considerînd că Stagiritul a fost obligat din motive ce țin de ordinul tehnicii de a enumera și altele.

Or, așa cum la Kant cele douăsprezece categorii se pot reduce la patru care sunt considerate esențiale, anume: *cantitatea*, *calitatea*, *relația* și *modalitatea*, nici Aristotel nu rămîne cantonat în marja celor zece categorii și, nu o dată, vorbește de patru categorii fundamentale: *esența*, *cantitatea*, *relația* și *calitatea*.

Desigur că alegerea celor zece categorii a fost intrpretată, mai ales de către comentatorii antichității, ca fiind una empirică, modelul preluat fiind realitatea așa cum apare ea simțurilor și se supune judecății.

În modernitate, discuțiile pe această temă au continuat și Trendelenburg, în *Gesichte der Kategorienlehre*[457], în secolul al XIX-lea, lansează ipoteza conform căreia cele zece categorii ar fi

455 Cele cinci genuri maxime platoniciene sunt: *existența*, *identitatea*, *diferența*, *schimbarea* și *rezistența*.

456 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, p. 263.

457 A. Trendelenburg, *Gesichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846.

fost calchiate după structura gramaticală a limbii grecești, ipoteză discutabilă și care nu ajută cu nimic la înțelegerea sensurilor categoriilor în filosofia Stagiritului.

Un eminent cercetător și traducător al operei lui Aristotel, Dan Bădărău, într-un studiu interesant[458] afirmă că tabelul categoriilor aristotelice nu ar fi altceva decît un răspuns dat de Stagirit celor cinci „*megista gene*" platoniciene, fiecărui „gen maxim" platonician corespunzîndu-i o pereche de categorii aristoteliciene.

Pe de altă parte, alți cercetători cum ar fi Windelband[459] sau soții Kneale[460] nu consideră că acest tabel al categoriilor ar avea vreo importanța deosebită în metafizica aristotelică, raliindu-se astfel opiniilor lui Trendelenburg, în timp ce alții, precum Anton Dumitriu[461], consideră că aceste categorii au o importanță capitală în dezvoltarea ulterioară a logicii, de la scolastici începînd și pînă în modernitate.

Ceea ce este însă interesant de arătat este faptul că Aristotel, spre deosebire de Platon, nu consideră existența ca fiind una dintre categorii. În *Metafizica*[462] Stagiritul dă o expicație acestui fapt arătînd că: „...unii dintre cei care susțin că Unul și Ceea-ce-este (existența, n.n. M.A.) sau *Marele* și *Micul* sunt elementele lucrurilor, s-au folosit de acestea ca de genuri.

Numai că nu este cu putință să fie considerate principii atît genurile, cît și elementele constitutive: căci definiția «*λόγος*» Ființei este una. Dar așa una va fi definiția prin intermediul genurilor, și alta cea care arată din ce elemente constitutive provine lucrul respectiv.

---

458 Dan Bădărău, *Les catégories d'Aristote*, *Revue Roumaine des Sciences Sociales, serie de Philosophie Logique*, 1964, pp. 127 – 142.

459 W. Windelband, *Gesichte der Philosophie*, p. 118, Heidelberg, 1907.

460 W. Și M. Kneale, *The development of Logic*, p. 27, Oxford, 1962.

461 A. Dumitriu, *Istoria logicii*, pp. 193 – 200, București, 1993.

462 *Op. cit.*, III, 3, 998 b.

În afară de aceasta, chiar dacă genurile sunt principii în cea mai mare măsură, oare *genurile prime* trebuie avute în vedere în calitate de principii, sau *genurile ultime* sunt predicatele indivizilor? Și în legătură cu această chestiune se ridică îndoieli.

Dacă întotdeauna universalele sunt mai degrabă principii, este clar că vor fi principii cele mai înalte genuri. Căci acestea sunt predicatele tuturor lucrurilor. Așadar, atîtea principii ale lucrurilor vor exista cîte sunt primele genuri, de unde rezultă că *cee-ce-este* (existența, n.n. M.A.) *și unul sunt principii și Ființe*. Căci aceste sunt, în cea mai mare măsură, predicatele tuturor lucrurilor.

Dar nu este cu putință nici ca unul, nici ceea ce este (existența, n.n. M.A.) să formeze un gen de lucruri: căci este necesar să existe, pentru fiecare gen, diferențele /specifice/ și ca fiecare diferență să fie una. Or, este imposibil, fie ca speciile unui gen să fie predicatele propriilor diferențe, fie ca genul/ să fie predicatul propriilor diferențe/fără speciile sale; rezultă că dacă unul sau ceea ce este formează un gen, nici o diferență nu va fi nici ceea ce este, nici una/și identică cu sine/. Însă dacă ceea-ce este și unu nu sunt genuri, nu vor fi nici principii, dacă este adevărat că/doar/genurile sunt principii".

Reiese cu claritate, de aici, faptul că existența nu capătă, în opinia lui Aristotel, caracterul unei categorii, prin urmare ea nu poate avea caracterul predicabilității. Nefiind predicabilă, existența nu constituie, prin urmare un „*megista gene*", adică un gen suprem, așa cum o considera Platon.

Sigur că, în repetate rînduri, Aristotel afirmă că noțiunea sau conceptul, ca generalul cel mai general, este *eidos*. Stagiritul degajă trei sensuri pentru această noțiune, toate avînd sensuri metafizice exprese, chiar dacă unii[463] ar putea considera că sensurile noțiunii

463 Anton Dumitriu, *Op. cit.*, p. 199.

de *eidos* ar putea avea caracter pur logic, în sensul construcției judecății. Cele trei sensuri aristotelice ale noțiunii de *eidos* sunt:

- cel de esență în sensul lui *to katholou*, a universalului.
- cel de element al judecății, însă a judecății „pline" cu conținut, prin urmare dobîndind sens metafizic și nu neapărat logic, cum credea Anton Dumitriu.
- cel de proces al gîndirii, în sensul noțiunii de *noema*.

Însă aceste sensuri nu vor trebui niciodată considerate ca avînd un înțeles de sine stătător, valabil prin sine însuși, ele găsindu-se simultan în cuprinsul ideii.

Pierre Aubenque[464], în opinia noastră, unul dintre cei mai avizați comentatori ai lui Aristotel, dînd două posibile interpretări ale categoriilor, consideră că acestea ar putea fi diviziunile existentului (ființării, n.n. M.A.). Acest gen de interpretare se susține, spune autorul francez, atunci cînd Stagiritul întrebuințează *diairesis* (ceea ce divide) pentru a desemna categoriile. Astfel este recreată structura universului într-o formă descendentă, pornind de la noțiunea supremă care este ființa și ajungînd, printr-o diviziune progresivă, la categorii, genuri și specii, adică de la universal (ființa) la particular (specii).

O altă interpretare vizează semnificația infinită a ființei și în care categoriile nu sunt altceva decît modurile variate în care ființa dă semnificație.

Suntem partizanii celei de a doua interpretări, pe care o considerăm mai aproape de „sensul" gîndirii aristotelice, în cazul celei dintîi sesizîndu-se, cu ușurință, aspecte mai degrabă platonice ale interpretării ființării.

464 Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, București, 1998.

XXVII.

O nouă paradigmă. Nașterea imaginativului poietic rațional aprioric european și creștinismul

Neoplatonicii

Este curentul filosofic cel mai însemnat de la Aristotel și pînă la sfîrșitul filosofiei antice grecești. Numită de unii și „Școala Alexandrină", așa cum se găsește dezvoltată și în *Prelegeri de istoria filosofiei* a lui Hegel și în alte multe lucrări, termenul nu este unul tocmai exact, deși acest lucru a fost sesizat încă de mult timp, această denumire a continuat să fie folosită pînă în contemporaneitate. Totuși, savanți contemporani însemnați au încercat să corecteze acest lucru, așa cum face și Thomas Withttaker într-o cunoscută lucrare. Acesta arată că termenul de alexandrinism poate fi potrivit pentru platonismul evreiesc al lui Philon sau pentru cel creștin al lui Origen sau Clement, avînd în vedere faptul că ambele tipuri de gîndire provin din Alexandria.

În ceea ce îl privește însă pe Plotin, acest lucru nu mai este sustenabil, luînd în considerare că acesta a ucenicit la Ammonius Sakkas(hamalul, purtătorul de sac), iar atunci cînd va începe să elaboreze propria filosofie se va fi aflat deja la Roma.

Sunt unele opinii care susțin că filosofia antică se termină odată cu moartea lui Marcus Aurelius, și că, de fapt, ca sistem sustenabil, aici își află sfîrșitul și filosofia stoică.

În ceea ce privește „Școala Alexandrină", s-a sustinut teza, combătută, totuși, încă de Hegel[465], după care neoplatonismul nu

465 Vede, Thomas Withttaker, *Neoplatonismul – Un studiu asupra istoriei elenismului*, Ed. Herald, București, 2007.

este decît un soi de eclectism, o filosofie cumva la mîna a doua, deoarece adevărata gîndire antică s-a sfîrșit odată cu secolul al II-lea d.Ch.

Afirmația, deși aproape generalizată, riscă să stîrnească zîmbete printre cercetătorii serioși ai filosofiei, întrucît neoplatonismul este unul dintre curentele de primă importanță ale filosofiei, iar Plotin, unul dintre filosofii elini de primă mînă.

Neoplatonismul este un curent cumva „*al fino dell ultimo respiro*"al filosofiei grecești, iar Plotin geniul metafizic incontestabil al acestei perioade. S-a reproșat filosofiei neoplatonice înclinația sa aproape morbidă spre magie, spre divinație, dar nu trebuie uitată perioada în care această filosofie apare, cînd influența orientală, de după campania lui Alexandu, devine manifestă, cînd germenii creștinismului încep să rodească în întregul teritoriu roman.

De fapt, în această perioadă, filosofia este ultima redută a culturii antice în luptă cu noile curente de gîndire, cu noua mentalitate ce stă să apară, cu un nou tip de om ce, încetul cu încetul, se va naște din ruinile Imperiului. Asimilarea elementelor marginale, respectiv a culturilor emergente, nu mai era posibilă pentru cultura greco-latină. Structura acestei mari culturi se va destrăma încet, începînd cu extremitățile. Nimic din latura politico-administrativă și juridică nu se putea opune acestui curent, care era în primul rînd un curent de idei care tind sa transforme irevocabil structura *imaginativului poietic rațional aprioric* grecesc, punînd primele fundamente ale celui specific european din care se va naște o nouă lume, cu alte viziuni, cu alte valori, construindu-se în jurul mentalității și viziunii despre lume a noului curent apărut: creștinismul. Pentru că oricît am încerca sa transferăm caracteristicile și valorile omului grec antic spre Europa, ne vom izbi de zidul puternic al ideilor creștine care au creat un nou tip

de om, o nouă lume diferită total de cea antică grecească de la care moștenește spiritul dialectic și critic.

Singura în măsură să se interpună acestora și să dea bătălia finală a fost filosofia. Numai că între rațiune și misticism, filosofia elină nu era dispusă să cedeze cu totul acestuia din urmă, iar gîndirea metafizică plotiniană nu este altceva decît o sinteză genială a celor două curente ce dominau lumea greco-romană în secolul al III-lea d.Ch. și o punte de legătură între *structura imaginativ-poietică* a vechii lumi și cea a celei noi aflată *in statu nascendi*.

Desigur, problema laturii mistice, de tip oriental, a filosofiei neoplatonice a fost mult exacerbată, sugestia noastră privind dezvoltarea puțin influențată a filosofiei grecești, iar în perioada arhaică aproape neinfluențată, prinzînd contur și în cazul altor cercetători cum ar fi Th. Wittaker, M. Chaignet, Giovanni Reale sau C. Bigg. Și ei conchid că filosofia platonică este o filosofie eminamente elenă, contaminările cu tipologia și mentalitatea orientală fiind neînsemnate. În acest caz, cad și teoriile eclectismului gîndirii neoplatonice, gîndire care va avea, cum spune și Th. Wihittaker, o extraordinară revenire la sfîrșitul Evului Mediu și începutul Renașterii, în secolele XVII și XIX ale erei noastre.[466]

Ce face însă ca filosofia neoplatonică să fie cea care va lupta cu noile instituții creștine pe cale de a se crea? Spiritul libertății, spiritul *Republicii*, adică rațiunea ridicată la rang de principiu ordonator și, implicit, toată această atitudine a filosofului grec din școala platonică ostil oricărui tip de despotism. Dar această atitudine a fost nu doar a școlilor platonice sau platonizante, ci a tuturor filosofilor greci sfîrșind cu stoicii, la începutul Imperiului.

Nu trebuie înțeles de aici că ar exista o ruptură între filosofie ca expresie a rațiunii și religia greacă. În fond, așa cum arătăm pe tot

466 Th. Whittaker, *Op. cit.*, pp. 10-11. Abordarea prezentului capitol datoreaza mult acestei lucrari, dar și lucrărilor lui Giovanni Reale privind filosofia antică și cea neoplatonică, în special.

parcursul acestei lucrări cele două nu numai că la origine au un fond comun, actul religios, dar și că cele două au interrelaționat constant. Nu trebuie să mergem prea departe pentru a demonstra acest lucru, Platon, atunci cînd vorbește depre nemurire, alătură mitul argumentelor filosofice. Este adevărat că o dată cu Aristotel și apoi în școlile care i-au urmat acest argument al nemuririi sufletului își pierde din ce în ce mai mult din importanță, pentru ca la epicurei să fie negat întrutotul. Și deși se părea că această latură atee își făcea tot mai mult cale în gîndirea grecească, totuși, odată cu neoplatonicii aceste idei metafizice platonice își croiesc drum cu o forță extraordinară. Din acest moment, pe tot parcursul istoriei culturale europene, aceste două atitudini, cea (neo)platonică și cea aristotelică, își vor impleti destinul. Din latura platonică își vor face apariția cele mai importante curente metafizice, din cea aristotelică curentele de timp raționalist care vor culmina cu explozia fantastică a științelor naturii.

Trebuie însă să delimităm, mai întîi, contextul în care este posibilă această revigorare a metafizicii platonice începînd cu secolul III d.Ch., cînd pe firmamentul filosofiei grecești aflate la crepuscul își face apariția neopatonismul, cu reprezentantul său cel mai de seamă, Plotin.

Aparent, miza conflictului dintre vechea lume și cea nouă *„in statu nascendi"* era, în fond, politeismul celei dintîi și monoteismul noii lumi. Numai că această catalogare, devenită de multă vreme clișeu, are o singură problemă, aceea de a fi complet greșită.

Nu putem vorbi de politeism, poate nici măcar la nivel popular, în ce privește mentalitatea și situarea religioasă a omului și, în speță, a gînditorului grec. Așa cum am subliniat în repetate rînduri, ideea religioasă grecească, din cele mai vechi timpuri, avea la baza ei ideea de UNU. Mentalitatea religioasă grecească era, în esența ei cea mai esențială, monoteistă, dar, în același timp,

rezonabilă. Astfel, în epoca clasică, Platon și Aristotel au respins cu multă detașare ideea de politeism. Prin urmare, este complet greșit să considerăm lupta între creștinism și apărătorii religiilor locale ca o luptă între politeism și monoteism.

Ideea mult vehiculată după care în această perioadă se constată un declin manifest al religiilor locale și o înflorire a celei creștine, nu este tocmai exactă. Această percepție falsă, deși stabilă, își are sorgintea în literatura Republicii romane târzii, însă descoperirile arheologice recente arată contrariul.

Este un fapt fără de tăgadă că multe religii locale au fost părăsite de către practicanții lor, însă acest lucru nu s-a făcut în favoarea creștinismului. Părinții biserici, pe care nu îi suspectăm de prea multă obiectivitate, au avut grijă, la rîndul lor, să inculce această idee. Se pare, adepții păgînismului s-au orientat tot către păgînism, însă spre cel de sorginte orientală, s-a efectuat o translație în masă, de la un cult la altul care părea, în acel timp, mai interesant și mai evoluat.

„Neglijarea altarelor zeilor despre care vorbește Lucian, poate fi explicată prin această reorientare de credință. În dialogul *Θεων Εκκλησια*, zeii eleni sunt chemați laolaltă în vederea izgonirii divinităților barbare ce pătrunseseră, cum sunt acelea care poartă veșminte persane sau asiriene și mai ales «zeii cu chip de fiară ai Nilului», care așa cum însuși Zeus este nevoit să recunoască, sunt o rușine pentru Olimp."[467]

Această idee, arată Whittaker, va fi cea care va contribui la acceptarea pe sacră largă a sincretismului încă în perioada Renașterii și va fi definitorie pentru aceasta, așa cum va face Giordano Bruno în *Spaccio della Bestia Trionfante*, preluînd sugestia tocmai de la Lucian.

---

467 Th. Whittaker, *Op. cit.*, p. 35.

Totuşi, chiar şi grecii au avut, nu numai orientalii, ideea revelaţiei religioase personale. Cel mai elocvent exemplu este cel al sectelor pitagoreice a căror structură, idei privind armonia comică, taumaturgia, organizarea, raportare la un erou–zeu fondator, cum a fost Pitagora, are reale asemănări cu doctrina creştină.

Aceste asemănări au fost relevate încă de Ed. Zeller şi sunt privite în strînsă legătură cu o posibilă contaminare a ideilor religioase greceşti, profund antropomorfice, cu cele care conţin doctrine ale salvării, astrolatria şi animismul caldeean.

Deja la Platon, care nu face decît sinteza genială a concepţiilor preexistente în gîndirea religioasă şi filosofică de pînă la el, această idee a caracterului divin al astrelor era deja conturată, ea fiind, de fapt, preluarea credinţelor populare, în contrast cu latura cultă, oficială, a religiei greceşti, dar şi a teoriilor „hylozoiste" ale presocraticilor. Este aceeaşi dualitate între spiritul materialist-ştiinţific al grecilor şi propensiunea lor nestăvilită spre metafizic, aşa cum va face şi Platon în *Timaios*. Această situare între apolinic şi dionisiac a grecului se va oglindi peste tot şi va structura curentele filosofice eline.

Aşa se va întîmpla şi în şcoala neoplatonică unde cei ce se vor orienta spre „scientismul" clasic al filosofiei şi religiei se vor întîlni, în interiorul aceluiaşi curent, cu cei ce vor milita, oarecum, pentru pentru deschiderea spre noutatea adusă de noua religie, dar se vor întoarce tot spre vechiul păgînism unde vor încerca sa găsească puncte de contact, comuniunea mistică cu Zeul nefiind departe de revelaţiile unificatoare ale creştinilor.

De altfel, chiar dacă nu putem vorbi de un eclectism propriu-zis, este indubitabil că şi neoplatonicii, la fel ca Platon, au sintetizat cam tot ceea ce dăduse mai însemnat filosofia antică, cu excepţia clară a epicureicilor pe care îi repudiază. În ce priveşte adăugirile mistice, atît cele de sorginte elenică, de tip pitagoreic,

dar, mai ales cele de tip oriental, în măsura în care au existat, și este evident că au existat, nu împietează asupra structurii de fond a gîndirii filosofice de tip grecesc, care sunt caracteristice acestui curent filosofic.

Th. Whittaker[468] pune pe seama lui Platon și a tendințelor acestuia de a se apropia de filosofia orientală apetitul filosofilor neoplatonicieni pentru misticism. Aserțiunea ni se pare forțată, neputîndu-se face o asemenea apropiere directă, iar în ceea ce privește speculația conform căreia sistemul politic imaginat în *Republica* ar fi fost inspirat după modelul egiptean, facîndu-se referire la împărțirea societății pe caste, acest fapt ni se pare a nu avea nici un fel de legătură cu realitatea gîndirii platonice și nici cu speculația, de altfel puțin susținută, după care afinitatea platoniciană cu Orientul s-ar găsi încă în influențele pe care societatea grecească le-ar fi avut în epoca arhaică, adică în însăși cea mai pură tradiție greacă. Mai degrabă, considerăm că neoplatonismul, ca „școală", este mai îndatorat gîndirii pitagoreicilor, a celei platoniciene și aristoteliciene, cu care, în ciuda numelui lor, are o mare afinitate.

Cu toate acestea, Plotin, de al cărui nume se leagă întreaga istorie a școlii neoplatonice, nu poate fi considerat nicidecum un filosof mistic.

Plotin

Acesta s-a născut din părinți egipteni în localitatea Licopolis în anul 204 sau 205 d.Ch., în timpul domniei împăratului roman Septimiu Sever. Porfir ne spune că a plecat cu împăratul Gordian pentru a cunoaște înțelepciunea indiană, însă campania eșuînd și împăratul găsindu-și moartea în Mesopotamia, nu își poate în-

468 Th. Whittaker, *Op. cit.*, p. 28.

deplini visul, ba mai mult, abia reuşeşte să se salveze fugind în Antiohia. La 40 de ani ajunge la Roma, unde îşi va petrece restul vieţii.

A avut un comportament bizar în timpul şederii sale în capitala imperiului roman, purtînd costum pitagorician şi ţinînd o dietă vegetariană. Era ţinut în mare cinstire de oficialii romani, întrucît ţinea strălucite prelegeri publice.

Acelaşi Porfir, cel care va redacta şi transmite *Enneadele*, opera fundamentală plotiniană, ne spune, în *Vita Plotini*[469], că Gallien, împăratul acelor timpuri, îl preţuia pe Plotin într-atît încît ar fi vrut să îi pună la dispoziţie un oraş din provincia Campania spre a pune în aplicare forma de guvernămînt descrisă de Platon în *Republica*. Că acest lucru nu s-a împlinit este un fapt evident, datorită sfetnicilor împăratului care s-au opus unei atari întreprinderi utopice.

Porfir îl cunoaşte pe Plotin cînd avea vîrsta de treizeci de ani, iar Plotin de cincizeci şi nouă, acesta din urmă avînd pînă la acea dată scrise 21 de cărţi, marea majoritate discursuri ţinute cu diferite prilejuri şi diverse discuţii avute cu terţi.

La cererea lui Porfir şi al unui alt discipol, Amelius Gentilianus, Plotin a mai scris încă 24 de cărţi. În timpul în care Porfir locuia în Sicilia, unde s-a retras, Plotin îi mai trimite încă nouă cărţi. A fost aşezat „printre daimonii preafericiţi" în anul 270 d. Ch., cînd împlinise vîrsta de 66 de ani.

Cărţile lui Plotin nu erau întocmite după un plan general, aşa cum relatează Porfir, întrucît erau scrise cu primul avînt, iar filosoful nu avea obiceiul a reveni asupra construcţiei frazelor. Datorită acestui fapt, şi a cunoştinţelor imperfecte de greacă, lui Porfir i-a revenit sarcina de a revizui şi edita scrierile plotiniene.

469 Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin.*, Ed. Polirom, Iasi, 1998.

Lui Porfir i se datorează aranjarea cronologică a celor șase *Enneade*, numele cu care au fost botezate cele cincizeci și patru de cărți, aranjate în grupuri de cîte nouă. Aranjarea acestor scrieri, crede Whittaker[470], respectă în linii mari o anumită cronologie, cel puțin în cazul grupelor mari, cum ne spune de altfel chiar Porfir, dar restul cărților par să fie orînduite după libera voință a acestuia.

„Atunci cînd cărțile sunt citite în această ordine cronologică, punctul de pornire de tip psihologic al sistemului devine în mod special evident, principalele perspective asupra sufletului fiind primele din serie [...]. După *Psihologie* urmează *Metafizica*, apoi succesiv *Cosmologia* (împreună cu *Teodiceea*), *Estetica* și *Etica*[471]. Un capitol separat va fi dedicat misticii lui Plotin. Pentru această ordine de expunere se poate găsi susținere în ceea ce însuși Plotin spune, unde acesta arată că, pornind de la doctrina despre suflet, ca dintr-un centru, putem deopotrivă urca și coborî."

Cu toate acestea și în ciuda faptului că există o sistemică interioară a scrierilor plotiniene, lipsa unei construcții sistematice este relativ ușor vizibilă. Aceasta se observă mai ales atunci cînd unele idei fundamentale sunt obsesiv repetate, dar și în ceea ce privește construcția alambicată și, uneori, obositoare a frazelor.

În ceea ce privește materialul ideatic, Plotin datorează mult lui Platon, dar în aceeași măsură, sau poate chiar mai mare, lui Aristotel. Astfel, ideile de *dynamis* sau *energeia*, fundamentale în metafizica lui Aristotel, au aceiași importanță capitală și în aceea a lui Plotin.

Nu este ușor să expui gîndirea lui Plotin, așa cum o mărturisește însuși Hegel[472]. Metafizica lui nu este una explicativă, de detaliere și punere în evidență a obiectului, ci, mai degrabă, în

470 Th. Whittaker, *Op. cit.*, pp. 45 – 46.

471 „În mare, aceasta corespunde următoare ordini: *En.*, IV, V, VI. II. III, I." (Th. Whittaker)

472 G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 166.

spiritul cel mai pur al metafizicii grecești, de *reducere a fenomenului la unitate*. Este o despuiere a fenomenului de mantia fenomenală, de aparență, și o încercare de punere în aspect, în formă, a ceea ce constituie substanțialitatea obiectului. Or, ceea ce este cel mai esențial ca putință a faptului de a fi sesizat este, la Plotin, așa cum este în integralitatea metafizicii eline, *adevărul* și *binele*.

Întreaga metafizică plotiniană se concentrează asupra reducerii aparenței și diversității fenomenale la UNU, la ceea ce este adevărat și etern, pentru ca sufletul să își găsească desăvîrșirea în contemplarea față către față a adevărului, binelui și frumosului. Aceste trei noțiuni, dincolo de aspectul lor pur metafizic, capătă la Plotin și dimensiunea etică a virtuții. În acest sens, ca fundament, metafizica plotiniană își găsește imaginea „în oglindă" în mai vechea gîndire platoniciană.

Problema etică a virtuții, așa cum este privită de Plotin, îl face pe Hegel să afirme că: „Plotin are, de exemplu, mult de a face cu gnosticii; vorbește despre ei și le reproșează[473] „că nu tratează deloc despre virtute și despre bine, despre felul cum se dobîndește virtuitea, și nici despre felul cum trebuie format și purificat sufletul. Căci spunînd «privește la Dumnezeu» nu promovezi nimic, ci trebuie să și arăți cum se obține această vedere, cum poate fi adus omul la această contemplare. Virtutea care se îndreaptă spre un scop final, suprem, și locuiește în suflet împreună cu înțelepciunea ne arată pe Dumnezeu"(*Enneada* II, 1, IX, c. 15).

Spre deosebire de stoici sau epicurieni, cu care, de altfel, nu are nici un fel de afinitate, Plotin nu este adeptul uni criteriu, în funcție de care să își asume poziția doctrinară, ci, precum în gîndirea timpurie, el se așază într-un centru din care, prin contemplare, va încerca să realizeze unitatea gîndirii și sufletului. Aceasta este o formă specială a meditației, resimțită de gînditor ca pe o stare

473 G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 167.

extatică. Însă am greși profund dacă am crede că Plotin este un mistic exaltat. Din contra, filosofia lui nu are aproape nimic de a face cu misticismul, desi în unele momente el însuși acceptă taumturgia ca stare și îndeletnicire a filosofului, ci tot ceea ce propune gîndirea plotiniană este în considerarea rațiunii poietice. Și chiar atunci cînd Plotin afirmă că adevărul nu poate fi cunoscut decît în starea extatică, trebuie să înțelegem acest fapt ca pe o *stare theoretică*, contemplativă, în care sufletul, în simplitatea lui, se oglindește în liniștea, nemișcarea și simplitatea esenței lui însăși.

Desigur că extazul acesta al cunoașterii, cum îl numește Plotin, nu trebuie confundat cu un extaz în sensul lui *ec–stasis*, adică al ieșirii din sine, al delirului sacru, așa cum îl găsim la poeți sau la marii mistici, ci este, mai degrabă, o stare a luciditătii în care gîndirea gîndește gîndirea și în care filosoful găsește „primul mișcător nemișcat", adică pe Dumnezeu. Dumnezeu, în acest caz, nu este decît un supra eu, o stare superioară a conștiinței individuale, este gîndirea în forma ei cea mai rafinată, golită de orice sens al existenței. Ca existență pură, Dumenzeu este Natura[474].

Nu suntem de acord cu Hegel[475] care spune că, fiind de părere că însăși gîndirea era, în opinia lui Plotin, Dumnezeu, starea contemplativa era una goală, la fel ca și simțirea. Nicăieri Plotin nu afirmă că a contempla este egal cu a privi în gol, că actul contemplării este unul lipsit de sens. *Contemplatio* este sinonim cu *theoria*, este actul prin care gîndirea se oglindește în ea însăși. Aserțiunea lui Hegel, din această perspectivă, și, de altfel, din oricare alta, este un nonsens. De altfel, însuși extazul de care vorbește Plotin este tocmai starea de *contemplatio*, de *theoria*.

Pentru Plotin adevărul și ființa sunt identice cu gîndirea, cu acea gîndire care se gîndește pe sine. Conceptul nu este unul nou,

474 G.W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 171.

475 G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 171.

ci l-am regăsit în metafizica lui Aristotel, iar în acest sens, putem vorbi despre Plotin ca despre un adevărat neoaristotelician.

Plotin nu se apleacă asupra existenței în sensul multiplicității ființării, nu încearcă să deducă ființa și adevărul din existență, respectiv din „ființările ici–colo contingente". *Demersul gîndirii sale este unul aplecat spre sinteza maximă a faptelor existențiale care este reducerea la unitatea imaginativului poietic rațional aprioric.* La fel ca Parmenide, primul care igonoră ființarea în dauna gîndirii, Plotin extrage noțiunile și determinările esențiale ale filosofiei sale din și prin gîndire. Or, acest lucru nu este posibil în afara contemplării. Hegel ratează sensul demersului noetic plotinian afirmînd că: „Ideea filosofiei lui Plotin este intelectualismul, adică un înalt idealism, dar care, în ce privește conceptul, nu e încă idealism desăvîrșit"[476].

Este un fapt de domeniul evidenței că numai prin intermediul contemplatiei, al *theoriei*, individul are acces la oglindirea propriei gîndiri în ea însăși, un alt tip de demers nefiind posibil, sau cel puțin, nu este cunoscut pentru ființarea numită om. Pentru a a atinge absolutul, ca formă pură a adevărului și ființei, pe care Plotin îl numește binele absolut, gîndirea își capătă propria determinație și își extrage propria esență în actul contemplării. De aceea, în măsura în care metafizica grecească atinge maximul ei posibil, acest lucru este realizat prin *contemplatio*, atît de către Platon, cît și de către Aristotel și, în mod special, de Plotin, care numește, repetăm, această stare extaz.

De altfel, despre ființa absolută, care este pentru Plotin gîndirea, acesta afirmă că nu poate fi cunoscută, întrucît ea nu este decît ceea ce este ea în sine, și, de aceea, rămîne în sine și la sine. Însă acest indeterminabil din gîndire este ceea ce astăzi numim, de la Fichte încoace, supraeu, adică acea parte a gîndirii care con-

476 Idem, ibidem.

ține ființa divină, adică pe Dumnezeu. Acest Dumnezeu este însă *Unul* absolut, fără nici un fel de determinare, fără nici un fel de substanțialitate și, la fel cu Demiurgul aristotelician, deși le gîndește pe toate, le creează și le mișcă pe toate, el nu se simte și nu se gîndește pe sine, nu are conștiința propriului eu, fiindcă astfel s-ar creea posibilitatea distincției, ceea ce nu este posibil. Acest tip de supraeu de la care emană totul și care face posibilă poieza lumilor și ideilor este *imaginativul poietic rațional ca și categorie fundamental-constitutivă apriorică a intelectului uman*.

Plotin reduce totul la această entitate, care nici măcar nu este o substanță, cum greșit o catalogheză Hegel[477]. Ea este adevărul absolut, care este imuabil, egal cu sine, etern, și care „se divide, dar nu se împarte"(C. Noica). Acest ceva absolut este un izvor care nu țîșnește de nicăieri, ci doar din sine însuși, și de la care iau ființă toate lucrurile, fără ca el să fie mișcat sau tulburat într-un fel. Această tratare metaforică, pe care noi o numim *facultate imaginativă poietică rațională apriorică*, face posibilă metafizica plotiniană, deoarece conceptul nu este aici suficient de determinat pentru a asigura determinarea logică a creerii efluviului dătător de existență prin care *Unul*, în nesfîrșita sa mișcare interioară creează în mod etern realitatea.

Acest ceva (*imaginativul poietic rațional aprioric*), realitate, izvor sau principiu, adevăr absolut sau bine suprem, este acel ceva care produce intelectul ca fiind ceva determinat și prin care gîndirea își face simțită prezența de sine. Acest principiu care produce din sine intelectul(*nous*) nu este, cum spuneam, altceva decît *imaginativul poietic rațional aprioric uman*, însă acea parte lipsită complet de determinații a acestuia, care este privit de Plotin ca fiind divinitatea, Dumnezeu. Desigur, Plotin nu avea la îndemînă acest concept generator, ordonator și organizator al conținutului care

477 Idem, p. 173.

este *imaginativul poietic rațional uman* și care este de esență un concept *aprioric* în cel mai pur sens kantian.

Hegel sesizează corect, în acest caz, paradoxul prin care *Unitatea* se hotărește să emane din sine acest al doilea principiu, intelectul(*nous*) și modul în care acest fapt se realizează, lucru care prezintă un „interes esențial"[478] inclusiv pentru metafizicienii de azi. Plotin spune despre *nous* că ar fi regăsirea de sine a lui însuși, ar fi acel *duas*, acel doi care este el însuși obiectul său, fiind însăși conținutul gîndirii. El este tot ceea ce este gîndit, fiind prin aceasta o diferențiere, însă tocmai diferențierea pură care este identică cu sine însăși. „Cum are loc această producere, cum au luat naștere din unitate doi și multiplul în general – problemă cunoscută și ridicată de toate timpurile -, iată o întrebare la care ca să știi răspunde ești nevoit să invoci pe Dumnezeu, dar nu cu voce tare, ci prosternîndu-te în rugăciune înaintea lui; acest lucru îl putem face numai întrucît, solitari în noi înșine, ne adresăm celui ce este solitar. Contemplatorul trebuie să fie, în interiorul său, la sine însuși ca într-un templu, să rămînă în sine calm și înălțat deasupra a toate și să contemple astfel faptul că nu există nici o schimbare"[479].

***

Plotin arată că această producere nu se constituie într-o schimbare. Schimbarea și ceea ce se produce prin aceasta este abia un al treilea aspect, al doilea fiind *nous-ul*. Prin aceasta, *nous-ul*, cum arătam ceva mai devreme, rămîne la sine însuși fiind, în esență, pură contemplare. Acest lucru nu se realizează prin intermediul voinței divine și nici printr-un altfel de act al acesteia, ci este acea oglindire a lui însuși prin raportarea la sine însuși. Plotin o numește lucire venită din el însuși, așa cum soarele lucește, dar acest fapt nu îi schimbă identitatea de sine însuși. Într-un fel, nous-ul

478 Idem, p. 275.

479 Plotin, *Enneada* V, I, I, c. 6., apud G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 174.

este o exalație a divinului (*imaginativului poietic rațional aprioric* în teoria noastră, n.n. M.A.), fără ca acesta să sufere vreo modificare sau să iasă într-un fel din sine însuși. În acest fel, intelectul nu este altceva decît imaginea fidelă a acelui *Unu* care se reîntoarce mereu și mereu la sine. El este lumina care ia lumină de la *Unu* și o răspîndește în contemplație. Această mișcare circulară de la *Unu* la *duas* și întoarcerea acestuia către *Unu* este, după Plotin, chiar mișcarea gîndirii, este acel mers în cerc al gîndirii care se gîndește pe sine(*noesis noeseus noesis*).

În linii mari, aceasta este esența cea mai esențială a gîndirii plotiniene, din care el deduce apoi întreaga sa metafizică. Toate aspectele pe care le lansează filosoful în discuție, pornind de la problemele etice, la cele estetice sau metafizice, au la baza lor această formulă pe care am încercat să o redăm mai sus.

Nu este un fapt simplu a surprinde esența gîndirii plotiniene, cu atît mai mult cu cît, cum arată și Hegel[480], această schemă ideatică se repetă și se aplică în majoritatea temelor puse în discuție de către Plotin.

Este în această gîndire un proces de implozie în care lucrurile în multitudinea și diversitatea lor sunt atrase mereu spre unitatea gîndirii, iar analiza se face la nivelul gîndirii, metafizica plotiniană fiind, așa cum arătam și mai devreme, un proces prin care *gîndirea gîndește gîndirea*. Se constituie astfel o lume a inteligibilelor, ca și la Platon, care este matricea lumii sensibile, și nu invers, lumea reală, natura, nefiind decît un reflex al acestei lumi a inteligibilelor. Sinteza lor se face la nivelul *imaginativului poietic rațional aprioric*.

Sigur că nu îl putem suspecta pe Plotin, în acest caz, de o deosebită originalitate. El încearcă, așa cum este lesne observabil, să împace oarecum gîndirea platonică cu cea aristotelică adăugînd și cedînd cîte puțin fiecăreia. Desigur, dincolo de această combinație

480 G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 179

a celor două concepții, platonică și aristoteliciană, Plotin nu uită să facă loc și condimentelor necesare constituirii unitare a concepției sale și nu uită să aducă un adaos din teoria numerelor pitagoriciene. Numărul însă nu mai face parte din unitatea indestructibilă a intelectului cu Dumnezeu, ci este al treilea factor, momentul în care apare multiplicitatea, întrucît, lucru știut chiar de la pitagoreici, unitatea nu este număr.

Multiplicitatea este legată de ideea de materialitate. Materialitatea provine din pluralitate, dar este privită ca determinare negativa a Unului. *În această postură, materialitatea este pură posibilitate*. Plotin leagă existența răului de materialitate. Pentru el, materia este chiar neființa, care, totuși, poartă în ea forma a ceea ce ființează cu adevărat. Prin urmare, *posibilitatea ca produs al imaginativului poietic rațional aprioric este capacitatea intrinsecă a materiei de a se realiza sau nu în lucru.* Prin urmare, materia nu este act, ci doar acel ceva ce ființează potrivit posibilității. „Ființa ei este numai anunțarea unei deveniri, întrucît ființa ei se convertește în ceea ce va fi".[481]

Datorită faptului că materia este negativul în opoziție cu gîndirea, urmează că materia este asimilată răului. După Hegel, „Plotin examinează răul în multiple feluri; dar cercetarea pe planul gîndirii al acestui punct nu merge încă departe. În general domină reprezentările acestea: Acțiunea sufletului este mișcarea spre unic, între suflet și λόγος nu este nimic; căci gîndul se are numai pe sine ca obiect, se privește pe sine cum gîndește[482]. Binele este aceea de ce atîrnă totul, ceea ce designează tot ce este, ceea ce își ajunge lui însuși, măsură, principiu și limită a toate, ceea ce conferă suflet și viață; și el este nu numai frumos, ci este deasupra a tot ce e mai bun, dominînd regește în gînd. Binele este νους, dar nu în

481 Plotin, *Enneada* II, I, V, C 3.
482 Plotin, *Enneada*, II, I, V, c. 5.

sensul în care obișnuim să luăm intelectul care se împlinește într-o presupoziție și înțelege ceea ce i se spune, care trage concluzie și face teorie din ceea ce urmează, cunoscînd de aici ceea ce este, cunoștință pe care mai înainte n-o avea, înainte de cunoașterea sa fiind gol, deși el este intelect. Ci acest νους, inteligența, posedă totul în sine; el posedă totul întrucît nu îl posedă, întrucît el este de natură ideală, este inteligibil în el [...]. Însă el nu îl posedă în sensul în care considerăm ceva ce posedăm drept ceva străin. Drept altceva; ceea ce posedă el nu diferă de el. Deoarece el este în intregime orice și pretutindeni totul, și neamestecat, ci iarăși în sine și pentru sine [...]".

„Materia este o neființă adevărată, fiind mișcarea ce se suprimă pe sine însăși; este neliniștea absolută, însă această neliniște însăși în repaus(*aber diese selbst ruhend*): e ceea ce este opus în sine însuși; materia este marele, care e mic; micul, care e mare; mai multul, care e puțin; mai puținul, care e mai mult. Determinată într-un fel, ea este dimpotrivă, contrariul: sau, fiind intuită, pusă, ea nu este pusă, a dispărut; sau, fiind nepusă, ea este pusă; ea este ceea ce este absolut înșelător[483].[...]. Ideea schimbării însăși este ceea ce e nepieritor, însă ceea ce e angajat în această idee este schimbător. Dar materia aceasta nu este fără formă; iar noi am văzut că intelectul se comportă față de obiectul său într-un al treilea mod, anume ca unul care stabilește raporturi între diferențe. Această raportare, trecere, schimbare, este viața universului, sufletul universal al lui. Ființa sufletului nu este nici ea o schimbare care s-ar petrece în intelect, ci ființa lui este faptul de a fi gîndit nemijlocit de intelect"[484].

A treia mare categorie, sufletul, este ceea ce face contemplatia cu putință, dar în același timp el este motorul tuturor calităților,

483 Plotin, *Enneada*, III, I, VIII, c. 7.

484 G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, pp. 182-185.

al virtuților. Ca și toți marii gînditori greci, Plotin pune la baza considerațiilor sale despre suflet noțiunea de virtute. În acest sens, el vine în contradicție cu gnosticii astfel că: „Nu disprețuirea lumii, a zeilor din ea și a celorlalte frumuseți este ceea ce ne face buni. Cel rău disprețuiește pe zei și este cu adevărat rău numai cînd a înfăptuit acest lucru"[485].

Că Plotin nu acceptă teoria gnosticilor relativ la „inteligibilitate" este un lucru evident pentru oricine a trecut cu gîndul prin textul *Enneadelor*. Altfel, gnosticii sunt repudiați de chiar biserica creștină apuseană, întrucît aceștia acordă doar „aparență" corpului lui Hristos. Acesta, conform teoriei gnostice, este mereu și mereu răstignit în lume, crucificarea nefiind decît un act mistic și realizîndu-se necontenit în sufletul credinciosului. Astfel, latura umană a lui Hristos este negată. Această idee, extrapolată de gnostici asupra tuturor inteligibilelor, a fost vehement contestată de Plotin. Între ideea de aparență a răstignirii și cea de acceptare a dualității divin-uman, Plotin își situează gîndirea pe cea din urmă poziție, repectiv a unității celor două componente. Reducția la Unu a lumii fenomenale, acceptarea acestui caracter pozitiv-negativ ca constituție unica și esențială a ființei, iată adevărata concepție filosofică plotiniană.

Nu regăsim în această metodă plotiniană de abordare a lumii nimic din dialectica platoniciană, ci mai degrabă realizăm marea apropiere a lui Plotin de spiritul analitic al lui Aristotel.

Desigur, așa cum arată și Hegel[486], există unele probleme nerezolvate în construcția filosofică plotiniană, cum ar fi conceptele atît de utilizate, de scindare, apariție, exalație, curgere etc., concepte care, în însăși structura lor, apar ca fiind goale de conținut. Gîndirea gîndește gîndirea la modul la care încă Aristotel ne-a

485 Plotin, *Enneada*, II, I, IX. C. 16, apud Hegel, *Op. cit.* p. 186.

486 G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, pp. 187-189.

făcut să o înțelegem, însă mecanismul prin care lumea emană, ca un efluviu, din contrarietatea(?) *Unului* (cum ar putea fi explicată această dorință de multiplicare a *Unului* în alt mod? n.n. M. A.) nu este suficient de clar explicată de Plotin, oricît de mult s-a străduit să o facă, iar acolo unde conceptul nu a putut lega o explicație rațională, a venit metafora să o suplinească. Însă, gîndirea filosofică, ca discurs, ca element dianoetic, nu poate face apel la metaforă pentru a-și rezolva imposibilitatea aducerii la lumină a unor elemente conceptuale care ar trebui să fie precis definite și relaționate. Poate de aceea, de prea multe ori s-a spus, uneori nu fără de temei, dar în marea majoritate a timpului eronat și cu rea voință, că metafizica, dincolo de aparența de știință, este, în esența ei cea mai intimă, și poezie.

Sigur, este o problemă încă dezbătută dacă filosofia plotiniană și, în general, cea neoplatonică mai poate fi considerată ca făcînd parte din filosofia greacă genuină. Guthrie, în cîteva considerații din primul volum al monumentalei sale lucrări[487], lasă să se înțeleagă că aceasta este prea impregnată de elementul oriental pentru a mai putea fi considerată filosofie greacă pură. Oricum, cu Plotin se termină filonul autentic al metafizicii grecești, după el, putem să vorbim realmente despre o impregnare masivă a filosofiei grecești cu elemente orientale și, în special, cu elemente *creștine sau iudaice*.

Reduta ridicată de gînditorii neoplatonicieni în apararea vechii gîndiri[488] și, implicit, a vechii lumi, nu va rezista atacului fanatic, necruțător, al noii religii și al noului fundament *imaginativ poietic rațional aprioric* al unei lumi aflată încă *in statu nascendi*.

487 W.C.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, ed. Teora, 1999.

488 Vede, Giovanni Reale, *The Systems of the Hellenistic Age*, Albany, New York, 1985.

XXVIII.

Scolastica

Este destul de dificil de selectat autorii care s-ar înscrie în exigențele unei metafizici în perioada pe care o cercetăm. Este o perioadă destul de atipică în care, în mănăstirile creștine occidentale s-a făcut, timp de aproape 1000 de ani, mai multă logică și, firesc, teologie decît metafizică.

Această îndelungată perioadă debutează cu doi părinți ai bisericii care țin oarecum de perioada romană. Prin urmare, considerăm că o viziune asupra Evului Mediu nu poate fi una strict delimitată, să zicem, de filosofia secolului IX cu reprezentantul său cel mai de seamă Ioan Scotus Eriugena și care să ajungă pînă în secolul XIV, respectiv pînă în jurul anului 1308 (dată aproximativă), respectiv pînă la Duns Scotus.

Abordarea noastră va fi una mai laxă și va porni de la Sfîntul Augustin și Grigorie de Nisa mergînd pînă la Reformă, acolo unde paradigma Evului Mediu începe a fi schimbată hotărîtor.

Suntem printre cei care nu cred într-o moștenire directă, totală, a culturii eline, într-o influențare nemijlocită a acesteia asupra culturii europene. Nu trebuie să uităm că moștenirea culturală elină și civilizația romană se pierd treptat, odată cu întărirea și răspîndirea noii religii, astfel că deși putem vorbi de un „platonism" al Sf. Augustin care nu se va stinge în cultura Europei niciodată, totuși, recuperarea lui Aristotel prin Aviccena și Averroes va grăbi soluționarea și dobîndirea semnăturii specifice a culturii europene pentru totdeauna. Acest lucru se petrece însă tîrziu, la secole bune după stingerea Imperiului Roman.

Cu toate acestea, alegerea noastră o considerăm întemeiată, întrucît marea majoritate a filosofilor și teologilor Evului Mediu vor

fi profund marcați de gîndirea augustiniană, iar o seamă de filosofi–teologi ai Evului Mediu nu pot fi înțeleși, în subtilitatea gîndirii lor, fără să vedem influența majoră pe care au avut-o teologi și părinți ai bisericii care au trăit și scris încă în perioada Imperiului Roman. Acesta este motivul pentru care am ales să includem în filosofia Evului Mediu nu doar pe cei care s-ar fi încadrat strict într-o perioadă istorică bine delimitată, respectiv secolele VIII – XIV (la început), ci toată perioada care s-a scurs de la Sf. Augustin și pînă la Reformă.

Atunci cînd spuneam că încă sunt tributar părerii că este deosebit de greu să întrevezi elementele pure de metafizică, respectiv filosofie, la autorii acestei perioade, o spuneam cu convingerea fermă, în ciuda unor dezvoltări moderne[489] care mizezează destul de puternic pe latura filosofică, dar care nici ele nu pot ieși și demonstra altceva decît primatul teologiei asupra filosofiei în această perioadă.

Fr. Copleston[490] crede că această etichetă teologică, și nu filosofică, această lipsă de importanță cu care o vreme a fost privită filosofia Evului Mediu are drept cauză opiniile lui Francis Bacon și ale lui Descartes după care filosofia europeană se rezumă la Platon și Aristotel plus epoca modernă. Problema, în ciuda analizelor aprofundate realizate pînă în contemporaneitate nu a fost tranșată absolut convingător, personal considerînd că filosofia este privită în Scolastică ca un organon, ca un mijloc și nu ca un scop în sine, toți autorii proclamînd, aidoma lui Aristotel în *Metafizica*, teologia ca fiind știință a științelor.

Cu toate aceste observații, la rîndul lor netranșate definitiv și încă neargumentate, credem că vorbim de perioada în care se

489 Vede, E. Gilson, *Filosofia Evului Mediu*, București, 1995 dar și alte lucrări clasice, precum cele ale lui Bréhier, Carlyle Grabmann, Romeyer, Copleston și alții.

490 Frederick Copleston, *Istoria filosofiei*, vol. II, pg. 2, (2), București, 2009.

formează cu adevărat *imaginativul poietic rațional aprioric european* care este unul profund creștin, iar paradigmele grecești, între care spiritul logicii cauzaliste și gîndirea dialectică își găsesc loc în interiorul dogmelor creștine.

Iar dacă vorbim de slaba transmitere a culturii antice în sînul gîndirii creștine din care se va forma, în mare măsură, spiritul european, completat abia tîrziu cu operele pierdute ale lui Aristotel și chiar cu gîndirea platoniciană genuină, dar și cu amnezia de care e cuprinsă civilizația europeană datorită exceselor dogmatice ale creștinismului incipient, atunci ideea că Athena și Roma au, în primă instanță, o slabă contribuție la formarea gîndirii și mentalității specifice europene devine mai mult decît o speculație.

În acest context, ideea lui Fr. Copleston[491], după care ignorarea gîndirii medievale de către o mare parte a filosofilor și istoricilor filosofiei moderne datorită prejudecăților inoculate de Bacon și Decartes devine discutabilă, iar faptul că un Duns Scotus sau alți gînditori ai Evului Mediu tîrziu ar fi anticipat gîndirea unui Hume, nu este nici el un argument irefutabil, ba nici măcar unul cît de cît convingător.

Desigur, putem accepta, la un moment dat, că Hegel nu ar fi înțeles rolul metafizicii scolastice și nici însemnătatea ei, însă, în opinia noastră, chiar dacă nu acceptăm poziția tranșantă a lui Hegel, în esență și privită în ansamblu ei, filosofia medievală, deși „utilă", nu a făcut altceva decît, cum spunea același Hegel, a îmbrăcat în formă filosofică teologia creștină.

Este îndoielnică opinia aceluiași Copleston[492] care afirmă că opiniile hegeliene asupra filosofiei medievale nu s-ar afla atît în neacceptarea de către Hegel a modului de a face filosofie specific Evului Mediu, cît în necunoașterea materialului, dar și a slabei în-

491 Idem, pag. 2, (2).
492 Idem, pag. 5 -6, (2).

țelegeri a acestuia. Subiectivitatea cu care este privită această „lipsă majoră" a lui Hegel este subliniată de faptul că istoricul englez al filosofiei afirmă că l-ar putea ierta pe Hegel (nu spune din ce motiv), dar că i-ar fi absolut imposibil să îi ierte pe „Baeumker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer etc."[493]

Desigur, aceste lucruri sunt afirmate relativ la studiile fundamentale asupra filosofiei medievale ale lui E. Gilson care, contrar chiar lui Descartes, afirmă că filosoful cartezian nu ar fi putut exista fără filosofia medievală din care își extrage mare parte a doctrinei și căreia îi datorează enorm, lucru care, cu toată bunăvoința, ni se pare exagerat. Cu toate acestea, nu pot fi negate unele similitudini ideatice, unele structuri de continuitate între filosofia medievală și cea modernă, însă orice absolutizare, într-un sens sau altul, este în opinia noastră dăunător, cu atît mai mult cu cît credem că reverberațiile filosofiei medievale în filosofia modernă sunt mai degrabă modeste.

De multe ori ne-am întrebat cum a fost posibil ca într-o perioadă atît de legată de noțiunea de *transcendes*, de ființa superioară, să existe o atît de slabă dezvoltare a metafizicii ca atare. Răspunsul nu este chiar atît de dificil de obținut, cu atît mai mult cu cît, filosofia practicată exclusiv la nivel clerical (monahal) nu era și nu putea fi considerată decît o metodă, un organon al teologiei. Spunem și ne asumăm acest lucru, în ciuda încercărilor moderne (*Academia medievală din America*) sau contemporane care țintesc cu tot dinadinsul să facă din Evul Mediu un mileniu al filosofiei, ceea ce doar în mică măsură poate fi acceptat.

Sf. Augustin, cel mai metafizician dintre toți „filosofii creștini" are nu doar o mare parte de filosofie greacă însușită și aplicată, ci, așa cum bine se știe, și o doză însemnată de erezie, chiar dacă, în timp, ea a fost atenuată și asumată de catolicism.

493 Idem, ibidem.

Atît E. Gilson[494] cît și Fr. Coplestone se străduiesc din răsputeri să arate că a existat o varietate de abordări de tip filosofic în gîndirea medievală, iar abordările de tip rațional ale unui număr mare de teologi creștini care foloseau metoda de cercetare filosofică asupra teologiei au dus, încă în Evul Mediu timpuriu, la crearea sistemului teologiei scolastice: „de vreme ce aplicarea rațiunii la datele teologice, în sensul de date ale revelației (legate de acel *Credo ut intelligam*, n.n. M. A.) este și rămîne o problemă de teologie[495]", însă, cu toate acestea, apelînd la autoritatea lui Toma din Aquino, arată că ar fi posibil, „în principiu" relativ la cunoașterea teologică și la Dumnezeu, realizarea unui sistem filosofic, dar nu în totalitate.

Desigur, dacă un sistem filosofic este realizat incomplet sau apelează în construcția sa la metafore, mituri sau alte construcții lingvistice care nu devoalează o construcție rațională și un înțeles precis determinat, atunci vom spune că nu avem, *de facto*, un sistem filosofic și o abordare filosofică.

În schimb, același lucru se întîmplă cu filosofia contemporană cînd concepte insuficient definite (heideggerianul Dasein) sau metafore (Marele Anonim) sunt parte ale unor sisteme filosofice închegate și acceptate ca atare, marcînd, oarecum, o întoarcere „spre un nou Ev Mediu"(N. Berdiaev) filosofic și nu numai.

Revenind însă la aspectele comentate de noi, trebuie să avem în vedere nu doar aplecarea teologilor creștini spre obiectul propriu de studiu, fapt care ne permitem să conchidem și să acceptăm servitutea filosofiei față de cîmpul teologic, dar privirea trebuie îndreptată și spre contextul absolut îngust, limitat și dogmatic, al societății respective.

Trebuie avut în vedere și faptul că abordarea filosofică a problemelor existenței, a transcendenței sau, aparent, mai puțin interesant

494 *Op. cit.*, passim.
495 Idem, p 5 (3).

pentru acele timpuri, a *transcendentalului*, erau mereu lovite de autocenzura individului care se temea de erezie și excomunicare dar și de vigilența constantă și necruțătoare a eclessiei.

De aceea, cercetarea care urmează va ține cont de toate aceste aspecte, iar critica filosofiei medievale pe care o începem cu Sf. Augustin și pe care o vom duce pînă în Reformă va fi o oglindă a ideii metafizice, dar și a societății care a produs-o.

Termenul de „solastic" a fost preluat de gînditorii și teologii Evului Mediu din filosofia greacă, mai precis din filosofia peripatetică, și îl întîlnim încă la Theophrast care se considera pe sine un *scolastikos*[496]. Prin urmare, a spune că filosofia și gîndirea acestei perioade s-a făcut în școli pare un lucru mai degrabă banal, atîta vreme cît, încă de la începuturile ei, filosofia greacă s-a constituit în școli, în jurul unui maestru sau al unei doctrine legate de un personaj mitic, cum e cazul lui Pithagora sau Orfeu.

Spre deosebire de „școala" greacă, scolastica are un caracter aparte în sensul în care, deși se constituie în jurul unui actor sau altul, la fel ca la greci, totuși dominanta fundamentală în jurul căreia gravitează totul este Biserica.

Ceea ce, însă, constituie un element general(katholou) și care structurează atît pe vericală cît și pe orizontală Scolastica este unitatea lingvistică, ceea ce a constituit un avantaj pe aria geografică occidentală[497], făcînd posibilă o comunicare facilă, pentru acea vreme, a scrierilor filosofice și teologice, a culturii scrise în general. Acest element comun își găsește locul în limba latină.

Să vedem însă, în ce constă această generalitate statuată în jurul limbii latine și avînd ca fundament și pornire Biserica Catolică.

---

496 E. Gilson, *Op. cit., passim*, considera că, la fel ca alte concepte cu care lucrează filosofia și istoricii ei, termenul este înțeles doar la modul formal și este, pînă în prezent, o noțiune goală de sens.

497 Evident, același lucru îl putem spune și despre biserica și cultura europei orientale unde elementul comun era dat de limba greacă.

Este un fapt evident că, încă de la Sf. Augustin, cel mai libertin dar și cel mai tolerat autor de către biserică, și pînă la începutul secolului al XIV-lea, toată producția culturală a unui mileniu se învîrte în jurul dogmei creștine occidentale, iar în domeniul specific al teologiei folosirea instrumentelor filosofiei ca metodă a cercetării se explică, mai ales, prin faptul că interesul Bisericii era acela de a releva și constitui aspectul rațional al credinței creștine. Acest fapt a fost realizat cu destul succes de gînditorii scolastici focusați, oarecum, pe cele trei mari falii ale gîndiri teologico-filosofice specifice Evului Mediu, respectiv: augustianismul (idealismul), thomismul (realismul) și occhamismul (nominalismul). Astfel, filosofia devine, în mare parte, tributară teologiei, dar, în mod logic, și teologia devine tributară speculației filosofice.

Pe de o parte, afirmațiile anterioare duc automat la concluzia că filozofia scolastică în efortul ei de a asimila modalitatea de gîndire grecească, atît la nivelul ideilor cît și la cel al logicii care, spre deosebire de speculația metafizică, va dobîndi în Evul Mediu o spectaculoasă exersare și, mai ales, dezvoltare[498]. În mod vădit, dacă vom analiza fie și superficial perioadele de asimilare ale culturii grecești în perioada Scolasticii vom observa destul de lesne că s-a dezvoltat mai întîi latura platonică și, ca sa fim mai exacți, cu deosebire cea neoplatonică în augustinism iar apoi, odată cu redescoperirea lui Aristotel, intră, deși relativ tîrziu, gîndirea de sorginte aristotelică prin realism și nominalism (determinările sunt încă grosiere n.n. M.A.), această din urmă devenind și filosofia oficială a medievalității occidentale, evident nu un aristotelism pur, ci unul „contaminat" de latura fundamentală a cercetărilor din acea vreme: teologia.

Acest fapt, dar și unitatea lingvistică de care pomeneam mai sus, a dus în cele din urmă la crearea unui limbaj comun, specific epocii

498 Vede, Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucuresti, 1969, pp. 300 - 442.

și care se coagula undeva pe latura Bologna, Padova, Paris, Oxford sau Colonia.

În fond, una dintre trasăturile esențiale ale acestei epoci este tocmai această unitate terminologică în interiorul gîndirii, aplicată pe o arie culturală atît de mare și importantă, precum și axa fundamentală care se statuează în relația dual teologie – aristotelism, ceea ce creează atît specificitatea teologiei occidentale, cît și modalitatea de raportare la valorile rațiunii ale acesteia. Pentru că, dacă în biserica orientală platonismul și neoplatonismul încărcate pe structura limbii grecești îndemnau la meditație și introspecție, viziunea aristotelică imprimă bisericii catolice o excepțională aplecare spre problemele realității imediate, sociale și politice, în tandem cu preocuparea raționalizării și crearea dominantei înțelegerii raționale a creștinismului occidental.

Aceste trăsături dominante au fost păstrate, în linii generale, pînă în contemporaneitate, modelînd *imaginativul poietic rațional aprioric și raportarea omului la existent în Europa*.

Émile Bréhier[499] arăta la vremea sa că: „De la început, Occidentul prezintă o trăsătură cu totul particulară; în timp ce, în țările Orientului orice activitate intelectuală, începînd de la sfîrșitul antichității, la păgîni cît și la creștini, pare să fi fost acaparată prin știința celor divine, în Occident se petrece ceva cu totul diferit: un mic curent al științelor pozitive străbate epoca, cunoștințe care, prin natura și esența lor, scapă vieții religioase: sunt mai întîi cele șapte arte liberale, apoi o morală rațională așa cum o găsim la Cicero în tratatul *Despre datorii*, în scrierile lui Seneca [...] acesta este motivul pentru care Occidentul menține o preocupare umanistă, proprie latinității" și *imaginativului poietic rațional aprioric* european.

Ceea ce spune E. Bréhier se concretizează încă din perioada romană și trece în perioada Scolasticii în structura învățămîntului.

499 Vede, *Philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1937, p. 3.

Cele șapte arte liberale preluate de creștinismul occidental și de școala în care acesta își desăvîrșește dogmele sunt structurate în două grupe: *Quadrivium,* respectiv: aritmetica, geometria, astronomia și muzica, iar mai tîrziu s-au adăugat medicina și *trivium*: gramatica, retorica și dialectica.

Orice individ al veacului de mijloc care a trecut prin școală are pusă baza acestor științe, avînd astfel o structură imaginativ poietică rațională aprioricâ comună, de unde și tipul de individ, mentalitatea și viziunea despre lume similare.

În acest fel, în jurul unor structuri nou create, respectiv universitățile Evului Mediu, se desfășoară și se construiește întregul sistem de gîndire al Scolasticii și, pornind de aici, se clădește fundamentul imaginativului poietic rațional aprioric propriu omului european.

Desigur, este un lucru banal pentru cel care studiază această perioadă să observe că noțiunea de universitate în epoca respectivă este complet diferită de ceea ce a însemnat universitatea odată cu Renașterea și pînă în structura actuală.

În Evul Mediu aceasta este definită ca fiind ansamblul profesorilor și elevilor care participă la procesul de predare-învățare pe aria geografică a unei localități. Astfel, este lesne de înțeles că sensul de universitate era unul mai larg, el nerezumîndu-se la corpul didactic organizat într-o structură administrativă.

Stilul de învățămînt, mai ales în structura celor șapte arte, mai puțin medicina care se adaugă în jurul anilor 1100 (Bologna), este cel bazat pe comentariu și apoi pe discuție, astfel marii profesori ai acelor vremuri erau în mod exclusiv „*Comentatori*". Astfel, învățătura se baza pe comentariul personal al profesorului aplicat unui text. De aici și multitudinea de „comentarii" care apar în această epocă.

Discuția, în schimb, nu se rezuma la un dialog între profesor și elevii săi. Aceasta avea un caracter mult mai larg, incluzînd toți

participanții din localitate plus străinii veniți și interesați de subiectul în dezbatere.

Acest tip de învățământ „universitar[500]" era organizat astfel încît erau adevărate recitaluri de erudiție și măiestrie dialectică, fiecare susținîndu-și cu ardoare poziția. Aceste „lecții" se desfășurau pe lungi perioade de timp, de ordinul săpămînilor și aveau o cadență bianuală. E. Gilson, în celebra lui carte[501], numea acest mod de a ține „lecții" drept turneu.

Este un lucru de la sine înțeles că în absența posibilității concrete de a dezvolta teorii filosofice independente, tot acest asiduu exercițiu a dus, datorită mai ales modului dialectic de a purta dezbaterea, la dezvoltarea accentuată a logicii și nu numai, în detrimentul metafizicii care era pusă la „remorca" teologiei.

Plin de însemnătate și solemn, ca încununare a titlui de doctor în teologie pe care îl acordau universitățile, la cei mai însemnați se adăuga un calificativ de excelență întelectuală astfel încit, Thoma din Aquino era numit „*doctor angelicus*", iar Albertus Magnus este numit „*doctor sublimis*", iar exemplele ar putea continua, dar nu aceasta este intenția noastră.

O altă marcă distinctă a acestor „dispute"(*Quaestiones disputatae*), a acestei perioade este faptul că dacă în cultura greacă, și de la Renaștere și Reformă pînă în contemporaneitate, problemele dezbătute sunt extrem de variate, în Scolastică, problema era *Una*, doar soluțiile găsite și afirmate erau multiple. Acest lucru a dus cu adevărat la o dezvoltare nemaiîntîlnită pînă atunci a problemelor de logică.

---

500 În Evul Mediu, universitățile au luat ființă undeva în jurul anilor 1100, din procesul de fuziune a școlilor monahale cu școlile private. Prima universitate a fost cea de la Bologna urmată la 50 de ani de cea de la Paris, apoi Oxford, Salamanca, Colonia și Heidelberg.

501 E. Gilson, *Philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1937, trad. rom., București, 1995.

Acest fapt a condus la considerarea cvasiunanimă a perioadei medievale ca fiind setată numai pe papalitate și biserică, lăsînd deoparte, mai mult sau mai puțin, artele liberale și filosofia, respectiv metafizica.

Totuși, au existat voci, precum cea a lui Albertus Magnus, care s-au opus acestei hegemonii a papalității, a Bisericii, și au afirmat explicit că Biserica are autoritate și competență doar în problemele teologice, doctrinare, și nu are deloc în ceea ce privește filosofia sau artele liberale. Această atitudine este una rațională care, în contextul aritstotelicismului solastic specific, nu pare a fi deplasată. De altfel, Albertus Magnus este deplin încrezător că filosoful, în măsura în care este unul autentic, trebuie să se exprime întrutotul rațional. Acest lucru demonstrează, dacă mai era nevoie, cunoașterea deplină a sistemului logico-filosofic, fapt care, repetăm, a dus la o asemenea amploare a cercetărilor logice în epocă.

Este o atitudine paradoxală acest raționalism atroce, însă explicația pe care putem să o oferim se află tot în registrul religios-dogmatic în care o simplă afirmație sau o serie de aserțiuni speculative puteau fi interpretate drept erezii. Este în această epocă un melanj ciudat între tradiția orientală, mistică, și raționalismul cel mai pur.

Părinții latini ai bisericii

Este o discuție care a apărut mai ales în epoca modernă asupra calității filosofice a scrierilor părinților latini ai bisericii: dacă și în ce măsură aceștia s-au raportat la metafizică sau au făcut metafizică în scrierile lor.

Opinia noastră este că, spre deosebire de părinții bisericii răsăritene, cei ai bisericii latine au o puțină înclinare, pînă la apariția lui Augustin, spre latura filosofică a cercetării teologice. Putem vorbi,

mai degrabă, de atitudini etico-religioase sau doctrinare, morale, ale excursului teologic occidental.

Fr. Coplestone[502], susținînd oarecum o opinie similară, crede că deși există elemente filosofice în scrierile părinților bisericii este absolut inutil să căutăm sisteme filosofice în scrierile acestora. Cu toate acestea, afirmă el, elementele filosofice devin din ce în ce mai puternice în scrierile părinților creștini odată cu trecerea timpului, ceea ce va face posibilă o reală opoziție făcută filosofilor păgîni.

Ne îndoim profund de această aserțiune, întrucît, pînă la Augustin acest lucru nu s-a întîmplat în realitate iar apoi filosofia scolastică va căpăta o cu totul altă turnură. De altfel, aparătorii religiei creștine nu vor folosi, în general, în polemicile lor, rațiunea ca metodă de analiză și expunere ci, mai degrabă, revelația, fondul mistic și dogmatic absolut al creștinismului. Doar Sf. Augustin va fi capabil să contrapună filosofilor păgîni o doctrină filosofică creștină, chiar dacă nesistematică, însă consistentă. Iar Augustin nu va porni de la un substrat filosofic propriu creștinismului, ci va avea înțelepciunea de a construi pe fondul platonic și neoplatonic dominant în epocă.

Pînă la Augustin însă, cel puțin în arealul latin, comentatorul filosofiei va avea dificila sarcină de a găsi elemente de gîndire autentică în scrierile părinților bisericii.

Există, în acest sens, o adevărată falie între părerile istoricilor filosofiei cu privire la cei ce vor face cu adevărat metafizică în arealul latin al creștinismului, spre deosebire de cel grec. Astfel, dacă Clement din Alexandria[503] încerca să împace filosofia greacă cu creștinismul, mergînd pînă acolo încît să afirme, la fel cu Filon, că Platon a preluat înțelepciunea lui Moise și a profeților, Tertulian,

502 *Op.cit.*, p. 14.

503 Clement Alexandrinul, *Scrieri*, vol. I și II, București, 1982, traducere și note D. Fecioru.

de-o pildă, ratează întru totul tema filosofică, discursul său bazîndu-se mai degrabă pe aspecte juridice și mistice, mergînd adesea pînă într-un pur iraționalism.

De aceea, dacă unii vor crede că, în arealul latin, cei ce se vor remarca cu scrieri de sorginte filosofică pînă la augustinism vor fi Iustin și Tațian, alții vor considera pe Tertulian, Arnobius, Lactanțiu sau Ambrozie printre cei călăuziți, în credința lor, de filosofie.

Pentru o succintă ilustrare a acestor preocupări care premerg augustinismul vom prezenta, în cele ce urmează, cîțiva reprezentanți mai importanți ai începuturilor doctrinei teologice occidentale.

Iustin

Iustin este născut la Nablus din părinți necreștinați și a sfîrșit ca martir la Roma. Este unul dintre părinții bisericii cu cea mai mare aplecare spre filosofie fiind un adevărat admirator al platonismului, în *Apologiile* sale întrebuințînd adesea termeni platonici. El crede că filosofia este unul dintre cele mai perfecționate metode de a ajunge la divinitate, desigur aceasta fiind imediat următoare revelației. Iustin nu este un platonician în adevăratul sens al cuvîntului deși unii cercetători ar fi înclinați să adopte o opinie contrară, mai ales că admira profund doctrina platonică a lumii imateriale, a eidelor, considerînd că ideea supremă, materialitatea cea mai imaterială, este Dumnezeu.

De altfel, ne raliem la opinia după care acest Iustin Martirul nu a fost și nu a vrut să fie un platonician în adevăratul sens al cuvîntului, dar a admis că există o înțelepciune în filosofie care ne poate ajuta să înțelegem complet pe Christos. Acest lucru Iustin îl vede tot la modul revelatoriu, și nicidecum la modul rațional.

În acest sens, preluînd teoria logosului platonician, Iustin vede pe Christos ca fiind întruparea *Logosului*.

Irineu

Irineu[504] ne spune că *Taţian* a fost unul dintre discipolii lui Iustin Martirul. Nu era un mare adept şi admirator al platonismului, ca dovadă că în doctrina sa, atunci cînd vorbeşte despre spirit, foloseşte un concept din afara filosofiei platoniciene, anume pe cel presocratic de *pneuma*. El face diferenţa între suflet(*psyche*) şi spirit(*pneuma*), însă doctrina lui nu are supleţea şi spiritul (sic!) maestrului său. Taţian foloseşte aceşti termeni în sensul pur al Scripturii, evitînd cu încăpăţînare filosofia greacă pe care, se pare, o cunoştea îndeajuns de bine.

Fr. Coplestone, în lucrarea citată anterior, spune că Taţian suferea de un „rigorism excesiv", iar după moartea lui Iustin va înfiinţa o sectă, anume cea a encraţiţilor, caracterizată tocmai printr-un rigorism dogmatic excesiv şi un ascetism dus la extrem. De departe, nu a fost un adevărat filosof, iar uneltele filosofiei le-a folosit cu destulă parcimonie.

Tertulian

S-a născut la Cartagina, în Africa, şi s-a convertit la creştinism în jurul anilor 190 d.Ch. A fost hirotonisit şi a început să predice şi să intre în bătălia ideilor teologice, aderînd în anul 213 d.Ch. la montanism[505]. Mai tîrziu, nemulţumit şi de montanism, şi-a înfiinţat propria sectă care mai era încă în fiinţă pe timpul lui Augustin. Se pare că era un jurist eminent. Cele mai importante scrieri ale

504 *Împotriva Ereziilor*, I. 28., apud Coplestone, *Op. cit.*, p. 17.

505 Montanismul este o mişcare în interiorul creştinismului apărută în Frigia către anul 158 d.C şi l-a avut ca întemeiator pe Montanus, un preot păgîn frigian care a trecut la creştinism. A fost o mişcare eretică în sînul bisericii care considera că Sfîntul Spirit a început să se manifeste în epocă, iar disciplina şi morala creştină trebuie îmbunătăţită prin abstinenţă sexuală şi post îndelungat. Totodată, militau pentru ruperea de lume şi trăirea interioară, singura adevărată. Militau pentru rolul sacerdotal al femeilor.

sale sunt: *Apologeticul* și tratatul *De anima*. În ceea ce privește bătăliile ideologice date în interiorul creștinismului, Tertulian adoptă, mai degrabă, o poziție de jurist decît una de filosof.

Aplicînd doctrina dreptului roman, acesta susține că Sfintele Scripturi aparțin primilor creștini conform principiului *longae praescriptiones possesio*[506]. Pornind de la acestă idee, afirmă că cei care au pretenția, în afară de primii creștini, să le folosească sunt excluși prin actul prescrierii, o idee, de altfel, cel puțin îndoielnică pe care Gilson, destul de blînd, o caracterizează drept „șiretenie" și „lipsă de profunzime". Noi am putea spune chiar mai mult (sic!). Cu toate acestea, istoria îl desemnează pe Tertulian ca fiind întîiul părinte al bisericii de rit latin.

Această atitudine, mai degrabă sofistică decît parșivă, îl depărtează pe Tertulian de filosofie, cu atît mai mult cu cît evoluția sa care a început cu raționalitatea este către un iraționalism cras, atunci cînd ajunge la concluzia falsă, deși stabilă, că dogma Mîntuirii este de neatins de către rațiunea care ratează orice fel de înțelegere a acesteia.

Tertulian este mai degrabă un gînditor simplist, dar un bun retor, fără ca argumentația lui să aibă o consistență logică convingătoare, ci, mai degrabă, una „defectă", sofistică și uneori arbitrară. Convingerea lui era mai puternică decît rațiunea. Exemplele negative în acest sens, din lucrarea *De carne Christi,* sunt edificatoare. Nu era un om al nuanțelor, deși ca jurist ar fi trebuit să fie. Iată de ce acest credincios devotat va ajunge eretic, repudiind, așa cum bine se știe, două biserici.

506 Vede, É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 89.

Arnobius

Arnobius sugerează în lucrarea sa că sufletul ar fi nemuritor, dar preexistent, ca și în doctrina lui Platon, cu rezerva evocată și de Iustin și Tațian conform căreia în creștinism sufletul este nemuritor fiindcă așa vrea Dumnezeu, însă arată că natura omului este dual și că acesta este un animal care nu merită lauda imensă adusă de filosofii greci, conform căreia omul este aidoma zeilor. El arată că acesta își dobîndește cu greu cunoașterea, grație unui efort prelungit și că aceasta este una limitată și secvențială. Unde să găsim un scepticism creștin mai frumos evocat? „Ca să-și demonstreze teza pe deplin, Arnobius merge pînă la a-și imagina o locuință subterană, cu temeperatura medie variabilă, perfect izolată de sunete și lipsită de orice obiect. Să așezăm aicea un nou născut de origine platoniană sau pitagoreică; să-l crească o doică mereu dezbrăcată, mereu tăcută, care l-ar hrăni mai întîi cu laptele ei și apoi, mereu, cu aceleași alimente. Ne întrebăm atunci, ce cunoștințe va fi dobîndit acest suflet așa-zis divin și nemuritor, la capătul a patruzeci de ani. Nici una, evident”[507].

Desigur, dincolo de acest „scepticism creștin”, așa cum arătam, lucrarea lui Arnobius vădește o slabă familiaritate cu dogmele creștinismului, însă preconizează, cum este cunoscut, apariția senzualismului secolului al XVII-lea francez.

Lactanțiu

Lactanțiu este unul dintre discipolii lui Arnobius, însă, spre deosebire de acesta, se dovedește a fi un temperament apolinic, în vădit contrast cu maestrul său, un om cu o structură vulcanică a personalității.

507 *Op.cit.*, p. 96.

Profesor de retorică în Nicomedia, se va converti la creștinism în jurul anilor 300 d. Ch., în anul 316 d.Ch. avînd privilegiul să fie numit perceptor al fiului împăratului Constantin. De altfel, *Instituțiile divine*, cea mai importantă operă a lui Lactanțiu îi este dedicată acestuia. Alte opere semnificative ale lui Lactanțiu ar fi: *De ira Dei*, *De opificio Dei*, *De mortibus persecutorum*.

Lactanțiu este un comentator plin de seninătate, calm, care nu proferează amenințări sau nu își pune probleme doctrinare explozive, fiind astfel undeva deasupra a ceea ce se poate numi *filosofie*, atît de deasupra încît nu are nici o legătură cu abordarea de tip filosofic, É. Gilson aratînd că: „În zadar am spera vreo revelație filozofică de la autorul acestor rînduri. Lactanțiu nu este metafizician, după cum nu este nici savant, dar este un martor de seamă al uimirii pe care o vor încerca atîția păgîni în fața unei religii în care, luată ca filosofie, credința depășea atît de mult filozofia însăși"[508].

Lactanțiu, la fel cu marea majoritate a părinților latini ai bisericii, își va găsi împlinirea în credința creștină, iar fericirea pe care o trăiește, una calma, în afara zbaterilor diavolești ale metafizicii, dorește a fi transmisă tuturor. Spiritele evoluate ale vremii, cunoscătoare ale filosofiei antice, l-au ignorat și l-au luat în derîdere, tocmai datorită slabelor cunoștințe de filosofie și de cultură antică.

Credincios creștin, Lactanțiu vede religia păgînă ca nefiind legată, în nici un fel, de înțelepciune. Creștinismul, în opinia lui, este singura religie care leagă, în mod natural, credința de înțelepciune prin însăși învățătura christică. Cu asta se ocupă, în fapt, cele șapte cărți ale *Instituțiilor divine*, lucrare greoaie și lungă, cum însuși É. Gilson o caracterizează. După părerea savantului francez care îl ironizează subtil pe Lactanțiu, concepția acestuia se reduce, în fond, la următoarele aserțiuni: „Lumea a fost făcută pentru ca noi să ne naștem; ne naștem pentru a-l recunoaște pe creatorul lumii

508 Vede, É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 98.

și al nostru, Dumnezeu; îl recunoaștem pentru al sluji; îl slujim pentru a primi nemurirea drept răsplată a strădaniilor noastre, căci slujirea lui Dumnezeu este făcută din mari strădanii: de aceea primim nemurirea drept răsplată pentru ca, ajunși asemenea îngerilor, să-l slujim neîncetat pe Tatăl stăpînul și domnul nostru și să fim împărăția veșnică a lui Dumnezeu" (VII, 6). Iată, conchide liniștit Lactanțiu, la ce se rezumă totul: „*Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc misterium mundi*" (aceasta este suma lucrurilor, aceasta este taina lui Dumneze, acesta e misterul lumii, trad. É. Gilson)[509].

Ceea ce atrage, totuși, atenția cercetătorilor, este atenția pe care acest cunoscător al limbii grecești, la fel ca maestrul său Arnobius, o acordă lui Hermes Trismegistrul. Din lucrările presupuse ale acestui Hermes „de trei ori mare" Lactanțiu nu s-a servit, sau poate că nu le-a cunoscut, decît pe cele care se rezumă la chestiunile religioase. Lactanțiu este un admirator declarat al lui Hermes Trismegistrul despre care spune că într-un mod misterios, inexplicabil, reușește să cerceteze aproape tot adevărul.

Comentînd scrierile lui Lactanțiu despre Hermes Trismegistrul, É. Gilson, într-o lucrare clasică, conchide că: „Lactanțiu regăsește astfel la Hermes nu numai nemurirea sufletului (VII, 13), ci chiar și elemente despre sfîrșitul lumii care i se par acceptabile pentru creștini (VII, 18). Coincidențelor observate de Lactanțiu le-am adăuga cu ușurință multe alte trăsături pe care se putea baza un platonism creștin și care par să anunțe, uneori, însăși doctrina platoniană. Cu toate acestea, regăsim aici distanța care desparte doctrinele gnostice de creștinism, iar mitologia rudimentară din *Poimandres* sau din *Asclepios* nu putea juca rolul pe care aveau să-l joace mai tîrziu *Eneadele*, operă care va avea pentru istoria gîndi-

509 Vede, É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 100.

rii filosofice creștine importanța unui moment hotărîtor și poate chiar a unui început de drum"[510].

Este curioasă preferința unor autori moderni pentru unul sau altul dintre părinții latini ai bisericii, însă, în marea lor majoritate, comentatorii filosofiei conchid că patristica latină, mai puțin ancorată filosofiei, este una care are un centru fundamentat în morală și revelație, în ciuda unei evidente excepții care este Sf. Augustin. Nu același lucru, repetăm, se poate spune de strălucita tradiție filosofică a patristicii orientale care, însă, nu face obiectul studiului de față.

Sf. Hilarius din Poitiers

Un exemplu vădit în ceea ce privește latura morală peremtorie ce caracterizează scrierile părinților latini îl găsim la *Sf. Hilarius din Poitiers* (mort la 386 d.Ch.) și a cărui principală lucrare este *De Trinitate*.

Problema pe care Sf. Hilarius și-o pune cu întîietate este aceea a fericirii. Ca și alți apologeți creștini acesta căuta fericirea în virtute, lucru nu tocmai nou, avînd în vedere preocupările filosofilor greci în această direcție. Însă, nu este mai puțin adevărat că orice tip de gîndire creștină nu poate căuta fericirea decît în virtute. Nu întîmplător, Clement din Alexandria, atunci cînd traduce celebra fericire christică referitoare la „cei *săraci cu Duhul*", o traduce în spiritul adevărat al credinței creștine și o interpretează ca fiind fericirea celor *săraci în patimi*, deci a celor care respectă cu sfințenie virtutea. Această interpretare are o rădăcină mult mai veche și se leagă de ideea trupului(*soma*) ca mormînt(*sema)* al sufletului. Prin urmare, fericirea ar fi tocmai această eliberare de patimi, acea ieșire a sufletului din mormîntul corpului. Acest lucru este reali-

510 Vede, É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 102.

zabil doar prin asceză, prin ruperea totală de orice patimă. Această interpretare este în totală concordanță cu spiritul creștinismului și este natura adevărată a celebrei sintagme „Ferice de cei săraci în (cu) Duh(ul)"!

Hilarius, însă, în concordanță cu gîndirea mai aplecată raționamentului de tip moral al latinilor, găsește că fericirea este luată de Dumnezeu chiar și celui virtuos odată cu moartea, Dumnezeul acesta creștin fiind extrem de diferit de zeitățile păgîne, adică fiind cel ce este, unic, veșnic și atotputernic.

Scrisă în exil, *De Trinitate* nu are nimic de a face, totuși, cu speculația adînc metafizică a unui Clement, Origene sau Augustin. Hilarius pune bazele unor concepte pe care le va dezvolta ulterior Sf. Augustin. Astfel, pentru Hilarius, „nimic nu este mai propriu lui Dumnezeu decît ființa"[511] care, așa cum o știm încă de la Parmenides, este opusul nimicului. Anticipînd cîteva teze fundamentale ale augustinismului, Hilarius leagă strîns această noțiune de Dumnezeu de latura imuabilității a acestuia, căci „tocmai ceea ce este nu poate să aibă început și nici nu poate sfîrși. Ființa absolută este deci imuabilă, veșnică, perfect suficientă ontologic și cu desăvîrșire simplă"[512].

Thoma din Aquino este și el tributar modului de a pune problema al Sf. Hilarius, atunci cînd derivă toate atributele lui Dumnezeu din acel *esse*, înțeles în sensul ființei sau esenței.

Ultimul dintre părinții bisericii latine pe care îl vom aminti aici, și pe care îl dezbat, agreează și inserează în lucrările lor marea majoritate a celor mai mulți dintre cei care s-au ocupat de această epocă, este *Sf. Ambrozie*.

511 Cfr. É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 103.

512 Vede, É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, 1995, p. 103.

Sf. Ambrozie

Este o chestiune cel puțin ciudată că un bun cunoscător al limbii grecești și un cititor asiduu al lui Origen sau Filon nu va fi deloc atras de problema dezvoltării unei abordări metafizice în chiar sînul bisericii creștine de rit latin. Mai mult decît atît, nu a avut nici o prețuire pentru problemele filosofiei care, culmea, îi erau la îndemînă, însă, în buna tradiție a bisericii latine, Episcopul de Milano a păstrat atitudinea curentă a părinților bisericii occidentale, anume abordarea practică, etică și morală a credinței creștine.

Fr. Coplestone[513] arată că Ambrozie în interpretarea textelor sacre și în cele de dogmatică a fost influențat, în special, de părinții greci, lucru cu care suntem, în parte, de acord, iar în problemele de etică, influența majoră a fost cea a lui Cicero, așa cum rezultă din lucrarea *De officiis ministrorum* (391 d.C.), în fapt o replică dată lucrării ciceroniene *De officiis*. Această lucrare a fost adresată clerului din Milano.

Importanța Episcopului de Milano nu rezidă, așa cum am arătat în mod succint în atitudinea metafizică ci, mai degrabă, în scrierile etice și a influenței acestora asupra succesorilor sai.

Concluzia care se trage cu necesitate din abordarea oarecum succintă a concepțiilor părinților latini ai bisericii nu poare fi decît una: anume că biserica occidentală prin reprezentanții săi cei mai de seamă, cel puțin pînă la Sf. Augustin, a fost interesată mai mult de morală și etică decît de metafizică. Un fenomen opus celui întîmplat în biserica orientală. Totuși, spațiul pe care l-am alocat părinților latini ai bisericii în construcția lucrării de față nu are alt motiv decît acela de a pregăti, ideatic, trecerea gîndirii europene spre filosofia Sf. Augustin.

---

513 Frederick Copleston, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 35, București, 2009.

Aurelius Augustinus

Aurelius Augustinus este, de departe, cel mai însemnat dintre părinții bisericii latine, cu atît mai mult cu cît, în opinia noastră, influența sa asupra filosofiei și teologiei creștine catolice precum și a concepției despre omul medieval este decisivă, mai însemnată chiar decît cea a lui Thoma din Aquino sau William Occam.

Se naște la Thagasta, în Numibia, la 13 noiembrie 354 d.Ch., avîndu-l drept tată pe păgînul Patriciu și drept mamă pe creștina Monica, devenită Sf. Monica. Crește sub directa influență a mamei lui care l-a format în tradiția creștină. A fost supus unei educații mai mult umaniste, limba latină și retorica fiind materiile predilecte. Se pare că avea cunoștințe precare de greacă, limbă cu care nu s-a împrietenit prea bine niciodată, fiindu-i destul de greu să citească texte grecești. Era o fire entuziastă și energică pe care unii cercetători o atribuie ba originii sale africane, ba educației sale duale, păgîne și creștine.

Se pare că în jurul anului 365 Augustin se află în orașul Madaura, un oraș păgîn, unde aprofundează limba și literatura latină și unde va găsi un mediu propice pentru a trăi departe de dogmele și morala creștine, lasîndu-se pradă pornirilor firești ale tinereții. Apoi, anul de inactivitate pe care îl va petrece în localitatea Thagasta, locul de baștină, nu va remedia cu nimic această situație. În anul 373 îl vom regăsi la Cartagina, continuîndu-și viața dedicată plăcerilor și profesînd retorica. Se spune că aici ar fi citit dialogul ciceronian, pierdut astăzi, *Hortensius*, care i-ar fi sădit în suflet dragostea pentru speculația filosofică. Tot aici i-ar fi cunoscut pe maniheiști[514], care pretindeau că pot îndruma neofitul înspre o credință bazată pe rațiune, explicînd lumea și existența pe bazele acesteia. Augustin devine un adevărat maniheist și, astfel,

514 Religie dualistă gnostică care îmbină elemente de zoroastrism, creștinis, budism.

un dușman adevărat al creștinismului al cărui fundament este revelația.

În noua sa credință, spune É. Gilson[515], și crezînd sincer că a găsit drumul care i se potrivea, la Cartagina, Augustin scrie *De pulchro et apto*, lucrare astăzi pierdută.

Cu timpul, explicațiile raționale asupra existenței pe care le aștepta de la maniheiști nu mai veneau, așa că și-a pierdut încrederea în această sectă. Astfel, în anul 383 d.Ch., îl regăsim la Roma unde va fi mers să predea retorica. Aici va reuși să obțină un post din partea prefectului orașului, însă la Milano, la catedra municipală. Așadar, îl vom regăsi la Milano, mergînd să asculte predicile episcopului de acolo, Ambrozie. Aici va înțelege adevăratul spirit al creștinismului, ascuns în versetele parabolice ale Scripturii. Totuși, ca un adevărat căutător al credinței, înțelegea că toată această înțelepciune și dogmă creștină nu îi atinge acea coardă sufletească care să facă din el un adevărat credincios.

Aici, în calitate de profesor, Augustin se situa undeva în marja de speculație a unui academism ciceronian, arătîndu-se sceptic cu privire la aproape orice posibilitate de a-și asuma și înțelege existența.

Totuși, Milano va fi pentru Augustin hotărîtor pentru ceea ce va deveni mai tîrziu, în sensul formării sale filosofice. Aici va descoperi filosofia lui Plotin pe care o va parcurge în traducerea latină a lui Marius Victorinus. Acest fapt îi va schimba viața și îi va deschide, cu adevărat, vastele domenii ale speculației filosofice.

Aproape la unison, istoricii filosofiei cad de acord că întîlnirea lui Augustin cu *Eneadele* lui Plotin va marca destinul filosofic al acestuia pentru totdeauna. Cu toate acestea, nu va face o pasiune exclusivă pentru Plotin, pe care nici măcar nu se va strădui să îl aprofundeze foarte mult. Pe fondul acesta neoplatonic, Augustin

515 *Op. cit.*, p. 116.

își va construi, în vădită legătură cu dorința moștenită de la maniheiști de a explica existența prin rațiune, întreaga construcție teologico-filosofică. Și afirmăm acest lucru, întrucît Augustin este primul și, probabil, singurul părinte latin al bisericii care își construiește discursul și își fundamentează concepția teologică pe principiile metafizicii. Se naște, astfel, primul filosof creștin.

Ideea simplă a lui Augustin este aceea de a porni în cercetările sale de la ideea maniheistă de a pune la baza oricărei explicații rațiunea, pentru ca mai apoi aceasta să-l conducă firesc spre credință, așa cum este ea dezvoltată în Scriptură. Astfel, cum afirmă É. Gilson: „Sfîntul Augustin își va propune de aici înainte să ajungă, prin credința în *Scripturi*, la înțelesul învățăturii lor. Un anumit exercițiu al rațiunii trebuie, desigur, să preceadă acceptarea adevărurilor credinței; deși ele nu sunt demonstrabile, se poate proba că trebuie să le credem, și de aceasta se ocupă rațiunea. Există deci o intervenție a rațiunii care precede credința, dar există și o a doua, care o urmează. Bazîndu-se pe traducerea – de altfel incorectă – a unui text din Isaia, aflată în *Septuaginta*, Augustin repetă neobosit: *Nisi credideritis, non intelligetis*[516]. Adevărurile pe care le dezvăluie Dumnezeu trebuie acceptate prin credință dacă vrem să ajungem ca apoi să le înțelegem, înțelegere omenește accesibilă, în această lume, a conținutului credinței. Un text din *Predica 43* rezumă această dublă activitate a rațiunii într-o formulă desăvîrșită: înțelege ca să crezi, crede ca să înțelegi: *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Sfîntul Anselm va exprima, mai tîrziu, această învățătură într-o formulă care nu-i aparține lui Augustin, dar care îi exprimă gîndirea cu fidelitate: credința în căutarea înțelegerii, *fides quaerens intellectum*"[517].

516 Dacă nu veți crede nu veți înțelege (lb. lat.) (corect, în Is. 7, 9: Dacă nu credeți veți fi zdrobiți) Nota aparține lui É. Gilson.

517 É. Gilson, *Op. cit.*, p. 117.

Referitor la această perioadă hotărîtoare a vieții Sfîntului Augustin, Fr. Coplestone se arată a fi puțin mai aplicat, dînd amănunte semnificative: „În acea perioadă Augustin a citit unele tratate «platonice» în traducerea latină a lui Victorinus, cel mai probabil *Eneadele* lui Plotin. Efectul neoplatonismului a fost acela de-al elibera de încătușarea materialismului și de a-i înlesni acceptarea ideii de realitate imaterială. În plus, conceptul plotinian al răului văzut ca absență (sau *kenoma* valentiniană n.n. Mircea Arman) mai degrabă decît ca ceva pozitiv, i-a arătat cum se putea pune problema fără a recurge la dualismul specific maniheilor. Altfel spus, rolul neoplatonismului la acea vreme a fost să facă posibil ca Augustin să vadă cît de rațional este creștinismul și l-a determinat să recitească *Noul Testament*, în special scrierile Sfîntului Pavel. Dacă neoplatonismul i-a sugerat ideea de contemplare a lucrurilor spirituale și a înțelepciunii, în sensul intelectual al termenului, *Noul Testament* i-a arătat că era necesar să-ți trăiesti viața în acord cu înțelepciunea.

Aceste impresii i-au fost confirmate de întîlnirea cu doi oameni. Simplicianus și Pontitianus. Cel dintîi, un preot bătrîn, i-a relatat cum s-a petrecut convertirea lui Victorianus neoplatonicul la creștinism și, ascultîndu-l, tînărul «ardea de dorința de a face la fel»[518] în timp ce ultimul i-a vorbit de viața Sfîntului Antonie din Egipt, făcîndu-l pe Augustin să se simtă dezgustat de starea sa morală.[519] A urmat acea intensă luptă morală, care a culminat cu celebra scenă petrecută în grădina casei sale, atunci cînd, auzind o voce de copil de dincolo de un zid strigînd în mod repetat *Tolle lege*! *Tolle lege*!, [520] Augustin a deschis *Noul Testament* la întîmplare

518 Augustin, *Confesiones*, 8, 5, 10.

519 *Idem, Ibidem*, 8, 7, 16.

520 Ia citește! Ia citește! (lb. lat. n.r. la ediția română)

și a dat peste cuvintele Sfîntului Pavel din *Epistola către Romani*[521] care i-au pecetluit convertirea morală"[522].

Aceasta este cheia în care trebuie citită și înțeleasă întreaga operă filosofică a Sfîntului Augustin, de la primele sale încercări din anul 386, respectiv, *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, la cele din anul următor *Soliloquia*, *De immortalitate animae* și *De musica*, începută în 387 și terminată în 391, *De quantitate animae* (387-388), *De Genesi contra Manichaeos* (388-390), *De libero arbitrio* (388-395), *De magistro* (389), *De vera religione* (389-391). În ceea ce privește exegeza teologică, preocupare marcantă pentru Augustin odată cu hirotonisirea (387), vom aminiti aici: *De utilitate credendi* (391-392), un fel de tratat despre metodă, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-394), *De doctrina christiana* (397) lucrare fundamentală pentru întregul Ev Mediu, *Confesiunile* (400), un adevărat compendiu al ideilor sale filosofice, *De Trinitate* (400-416), *De Genesi ad litteram*, *De civitate Dei* (413-426) considerată de importanță capitală pentru teologia augustiniană a istoriei.

Desigur, pentru a intra mai adînc în biografia atît de strîns legată de operă a Sf. Augustin nu putem trece peste momentul ungerii sale ca episcop auxiliar de Hippona în anul 395 ca, mai apoi, la diferență de un singur an, să fie învestit episcop, odată cu moartea lui Valerius cel care îl numise episcop auxiliar. Își va păstra această funcție pînă la moarte sa, survenită în 430.

Funcția de episcop de Hippona va implica nu numai o liniște care să-i permită să mediteze și să-și scrie, nestingherit, opera. Episcopia era marcată de schisma donatistă[523], iar Augustinus a

521 *Rom.*, 13, 13-14.

522 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 42.

523 Erezie a episcopului de Casae Nigrae, Donatus, a cărui doctrină se referea, în mare, la validitatea botezului săvîrșit de un preot care nu ar fi fost imaculat în ceea ce privește viața creștină. Pe scurt, un preot păcătos nu ar putea transmite altuia harul creștin, prin urmare, botezul era nul. Această erezie a durat aproximativ 100 de ani.

participat activ la lupta împotriva acestui curent considerat eretic. Dintre lucrările cu caracter antidonatist amintim aici doar *Contra Cresconium drammaticum partis Donati* (402), întrucît alte scrieri împotriva donatiștilor și mahiheilor nu s-au păstrat, în afară de cele trei lucrări trimise papei Zosimus și care-l aveau drept țintă pe episcopul Iulian de Eclanum.

În tot acest timp, împotriva donatiștilor au fost emise mai multe edicte oficiale, Augustin lăsînd deoparte lupta cu aceștia și canalizînd-o împotriva sectei pelagiene. După cum bine este cunoscut și lesne de observat, în perioada creștinismului timpuriu, varietatea schismelor, a ereziilor și a viziunilor personale este de-a dreptul impresionantă, unele dintre acestea fiind aspru combătute de către doctrina oficială a Bisericii, altele fiind, în mai marea sau mai mică măsură, încorporate, cu timpul, doctrinei oficiale.

O inspirată descriere a atmosferei timpului, a doctrinei bisericii latine încă insuficient structurată, dar și a libertății de gîndire și speculație o face Copleston vorbind despre erezia pelagiană: „Pelagius, cel care a exagerat rolul voinței umane în mîntuirea omului, minimizîndu-l pe cel al harului și negînd păcatul originar, a vizitat Cartagina în 410 însoțit de Coelestius. În 411, după plecarea lui Pelagius spre Orient, Coelestius a fost excomunicat de către un conciliu din Cartagina. Pelagius încercase să folosească texte augustiniene din *De libero arbitrio* pentru a-și susține propria erezie, însă episcopul și-a expus foarte clar punctul de vedere în *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum* și, în același an (412), în *De spiritu et littera* și, mai tîrziu, în *De fide et operibus* (413), *De natura et gratia contra Pelagium* (415) și în *De perfectione iustitiae hominis* (415). Totuși, nemulțumit de polemica sa antipelagiană, Augustin a început în 413 cele douăzeci și două de cărți ale *De Civitate Dei* (terminate în 426), una dintre cele mai importante și mai cunoscute lucrări ale sale,

scrise pe fundalul invaziei barbare în imperiu, pregătind totodată o mare parte din *Enarrationes in Psalmos*. În 415, Augustin a mai publicat *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas*, o carte împotriva ereziei inițiate de episcopul spaniol Priscillian, iar în cadrul polemicii antipelagiene, *De gestis Pelagii* (417) și *De gratia Christi et peccato originali* (418). Ca și cum toate acestea nu ar fi de ajuns, Augustin a terminat *De Trinitate* și a scris *In Joannis Evangelium* (416-417) și *In Epistolas Joannis ad Parthos* (416), ca să nu mai vorbim de numeroasele sale scrisori și predici."[524]

Ca și în cazul donatismului, și pelagianismul a fost condamnat, pentru început în cadrul unui Conciliu al episcopilor africani, pentru ca, mai apoi, această erezie să fie condamnată de către puterea politică prin intermedul unui edict al împăratului Honorius iar mai apoi de Papa Zosimus.

Cum bine se știe, nici Augustin nu a fost ferit de atacurile altor episcopi care l-au acuzat că ar fi adăugat la dogma creștină, respectiv ar fi inventat conceptul de „păcat originar". Această acuzație i-a fost adusă de Iulian, episcopul eretic pelagian de Eclanum. Augustin îi va răspunde prin lucrarea *De nuptiis et concupiscentia* (419–420), iar în 420 îi va adresa papei alte două lucrări contra elegiei pelagiene și a episcopului Iulian.

Aceasta era atmosfera în care își ducea viața Sf. Augustin, iar clocotul vieții spirituale creștine aflată „in statu nascendi" își va pune amprenta asupra întregii sale opere. A murit, în timp ce Hippona era asediată de vandali, sărac, fără a lăsa nici un fel de testament.

Desigur, s-ar putea ridica întrebarea: de ce am considerat necesară enumerarea și problematizarea mai extinsă a operei teologice augustiniene? Răspunsul este simplu și a mai fost dat pe parcursul excursului nostru: este imposibil să despărțim opera teologică de

524 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 44.

cea filosofică pentru întreaga perioadă pe care o numim *Scolastică*, iar Augustin nu face excepție. Mai mult, nu credem că putem vorbi despre o delimitare clară a unei teorii a cunoașterii, despre o concepție despre timp sau chiar despre o concepție estetică bine structurate ale operei Sf. Augustin.

Mulți comentatori ai filosofiei se arată dezamăgiți de faptul că nu pot decela în opera augustiniană o latură pur filosofică și una pur teologică. Aceștia, se pare, nu înțeleg în profunzime spiritul epocii și faptul că Sf. Augustin, precum și alți părinți ai bisericii nici măcar nu își propuneau acest lucru.

De aceea, suntem de acord cu opinia după care, și excursul nostru de pînă acum o dovedește cu prisosință, pentru a clarifica latura filosofică a operei augustiniene avem nevoie nu numai de lucrurile pe care unii le-au catalogat ca fiind „filosofice", dar și de cele teologice, astfel este absolut necesar pentru a putea releva o teorie a cunoașterii augustiniene să facm apel la *De Trinitate,* iar pentru concepția sa despre adevăr, ființă și timp nu putem ocoli *Confesiones* sau alte lucrări văzute ca fiind teologice.

Este o eroare să privim opera augustiniană din punct de vedere thomist și, dincolo de caracterul aparent neomogen al acesteia, să căutăm o atitudine și o asumare a adevărurilor creștine doar prin rațiune. Augustin va vedea individul creștin ca asumînd adevărul atît la nivel rațional, cît și la cel al revelației. Oricum, ar fi absolut nerealist să gîndim creștinismul și filosofia creștină în afara conceptului major de *Revelație*, concept pe care se fundamentează întreaga doctrină creștină. „Augustin știa foarte bine că argumentele raționale pot fi invocate, spre exemplu, pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, însă nu era interesat de o adeziune pur intelectuală față de existența Acestuia, ci de consimțămîntul real al voinței, de aderarea fermă a acesteia la Dumnezeu, fiind conștient totodată că, *in concreto*, o asemenea adeziune necesită harul divin.

Pe scurt, Augustin nu a jucat două roluri, cel al teologului și cel al filosofului, interesat de „omul natural", ci l-a privit pe om așa cum este el de fapt, în umanitatea sa căzută și mîntuită, un om capabil de a ajunge la adevăr, dar dependent în mod constant de harul lui Dumnezeu, pe care îl cere pentru a primi adevărul care mîntuiește"[525].

Augustin, la fel, nu neagă rolul extrem de important al dobîndirii cunoașterii divine, însă odată ce omul ajunge pe cale rațională la faptul de a crede, ceea ce primează nu mai este capacitatea iscoditoare, analitic-sintetică a rațiunii, ci relația pe care sufletul credinciosului o are cu Dumnezeu. În interiorul acestei relații se construiește omul creștin, în interiorul acestei relații se degajă filosofia creștinismului și tot aici își are locul revelația. Adevărul revelat, spre deosebire de adevărul descoperit rațional, este adevărul deplin, total, în care omul se regăsește pe sine în divinitate, prin iluminare.

Nu suntem în totalitate de acord cu É. Gilson care privește filosofia augustiniană ca o filosofie creștină care are bazele împrumutate din neoplatonism. Pe de altă parte, nu putem nega, așa cum am mai arătat, influențele manifeste ale filosofiei neoplatonice asupra lui Augustin. Totuși, de la rolul formativ pe care l-a avut filosofia neoplatonică în structurarea tînărului Augustin și pînă la filosofia creștină pe care acesta o dezvoltă, chiar dacă nesistematic, este o cale lungă. Nu putem fi de acord cu opinia tranșantă gilsoniană după care: „Toată partea filosofică a operei Sfîntului Augustin exprimă efortul unei credințe creștine care caută să înainteze cît mai mult cu putință în înțelegerea propriului conținut, cu ajutorul unei metode filosofice ale cărei elemente principale sunt împrumutate din neoplatonism, în special din Plotin. Dintre aceste elemente, definirea omului demonstrată dialectic de către

525 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 46.

Platon în *Alcibiade* și reluată apoi de Plotin a exercitat asupra gîndirii lui Augustin o influență hotărîtoare: omul este un suflet care se slujește de corp"[526]. É. Gilson încearcă să facă aici o despărțire netă între filosoful Augustin și creștinul Augustin, fapt care ni se pare ilicit, cu atît mai mult cu cît toată biografia și toată atitudinea lui Augustin față de creștinism și chiar față de filosofie îl contrazic. Augustin nu este un bun creștin atunci cînd interesele i-o cer și un filosof plotinian atunci cînd vrea să pară așa. Dacă am accepta această viziune tranșantă am nega tot ceea ce am gîndit și afirmat pînă acum, scoțînd gîndirea augustiniană din contextul timpului în care s-a afirmat, ignorînd cu bună știință caracterul primordial creștin al gîndirii și a raportării la lume a acestuia.

Atitudinea Sf. Augustin în ceea ce privește *imaginativul poietic rațional aprioric* și raportarea la lume, înțelegerea ei, face trimitere întotdeauna la autoritatea credinței. Indiferent cît de rațional este procesul de înțelegere al omului, indiferent cîtă asumare a lumii îi conferă acesta, omul nu poate avea o înțelegere completă a lumii în lipsa revelației, a credinței aducătoare de lumină. Aceasta este atitudinea specifică a gîndirii augustiniene care privește omul în concretețea lui cu toate meandrele asumate ale înțelegerii, dar avînd ca ultim scop ideea de supranatural, de dumnezeire. Ar părea, de altfel, ciudat pentru un gînditor al secolului său, un gînditor creștin, să pună lucrurile altfel.

Augustin, așa cum observă și Fr. Copleston[527], este departe de idealul Sf. Anselm exprimat prin sintagma *Credo, ut intelligam*, la o distanță de aproape o mie de ani, cum departe este, credem noi, de Sf. Bonaventura în ciuda faptului că ambii nu făceau nici o distincție între teologie și filosofie.

---

526 É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, p. 118, București, 1995.

527 *Op. cit.*, p. 47.

Separarea pe care o va produce Thoma de Aquino între teologia dogmatică, filosofie și metodele fiecărei științe s-a dezvoltat, inerent, din această viziune integratoare augustiniană deși, cum am arătat, viziunea unui om *„in concreto"* augustinian fusese deja depășită. „Dacă tomismul, fără a neglija că omul *in concreto* nu poate fi lipsit de un scop supranatural, pune accentul pe distincția dintre supranatural și natural, dintre credință și rațiune, augustinismul, fără a ignora nici în cel mai mic amănunt caracterul dat al credinței supranaturale și al harului, prezintă întotdeauna omul *in concreto* și este în primul rînd interesat de relația lui efectivă cu Dumnezeu"[528].

É. Gilson[529], pornind de la ideea enunțată deja, după care Sf. Augustin este un adevărat plotinian și implicit un platonician, cel puțin în ceea ce s-ar putea numi „teoria cunoașterii augustiniene", își construiește comentariul asupra acestei „teorii a cunoașterii" pornind de la noțiunea de senzație. Astfel, în demonstrație pur platoniciană se afirmă că Augustin și-ar fi construit teoria cunoașterii pe ideea superiorității sufletului nemuritor asupra corpului muritor. Mai mult, ideea este dusă mai departe arătîndu-se că toate impresiile, senzațiile, impregnate în suflet și care îi dau acestuia lumina cunoașterii nu au nici un fel de efect asupra trupului care nu suferă modificări în urma afectării de ordin senzitiv. Mai mult, spune É. Gilson, Sf. Augustin merge mai departe cu ideea, care, oricum, nu este expusă nicăieri de acesta sub această formă (n.n. M.A.) și arată că senzațiile sunt acțiuni pe care le exercită sufletul și nicidecum afectări obiective la care acesta este supus.

„Dintre senzații, doar unele ne informează despre starea și nevoile trupului, altele despre obiectele care-l înconjoară. Trăsătura distinctivă a acestor obiecte este instabilitatea. Durînd în timp, ele

528 Idem, ibidem.

529 *Op. cit.*, p. 118 și urm.

apar și dispar, încetează să existe și se înlocuiesc unele pe celelalte, fără să le poți percepe. Abia ajungi să spui: sunt, că au și dispărut. Această lipsă de stabilitate care trădează o lipsă de ființă adevărată le exclude de la orice cunoaștere propriu-zisă. A cunoaște înseamnă a cuprinde cu gîndirea un obiect care nu se schimbă și pe care tocmai stabilitatea lui ne îngăduie să-l ținem sub privirea spiritului (viziune gilsoniană pur platonică, n.n. M.A.). De fapt, sufletul găsește în el însuși cunoștințele despre obiectele de acest gen. Așa stau lucrurile ori de cîte ori înțelegem un adevăr. Căci un adevăr este cu totul altceva decît constatarea empirică a unui *fapt*: este descoperirea unei *reguli*, cu ajutorul gîndirii care i se supune. Cînd îmi dau seama ca 2+2=4, sau că trebuie să fac binele și să ocolesc răul, înțeleg realitățile nonsensibile, pur inteligibile, a căror trăsătură fundamentală este necesitatea. Ele nu pot fi altfel. Fiind necesare, sunt imuabile. Fiind imuabile, sînt veșnice. Aceste trei atribute: necesare, imuabile, veșnice, le rezumăm spunind: adevărate. Adevărul lor ține deci, în cele din urmă, de aceea că au ființă, căci numai ceea ce e cu adevărat e adevărat".

Dincolo de frumusețea demonstrației gilsoniene de inspirație platoniană însă transpusă asupra cele augustiniene, nu putem să nu remarcăm și accentele heideggeriene ale excursului pe care comentatorul francez al filosofiei le transferă asupra gîndirii Sf. Augustin. Desigur, este foarte interesant de remarcat cum o întreagă „teorie a cunoașterii" este dezvoltată din multiplele texte augustiniene mergînd cu analiza înspre o teorie a adevărului ca fiind transcendent omului, iar ceea ce este transcendent omului nu poate fi decît Dumnezeu. Este însă sigur că Augustin era întrutotul conștient de o asemenea dezvoltare pur filosofică? Avea el cu adevărat pregătirea teoretică și ușurința manevrării conceptuale suficient de rafinate pentru a dezvolta pe deplin rațional o asemenea metafizică? Greu de spus, mai degrabă nu. Cu atît mai mult

cu cît nu există un text augustinian pur filosofic, închegat, care să permită o abordare analitică cuprinzătoare. Și astfel, este extrem de ușor a cădea în păcatul de a substitui gîndirea noastră textului originar și de a dezvolta idei, concepții sau atitudini, acolo unde ele nu sunt expuse cu suficientă claritate și la modul sistematic. Repetăm, dezvoltările lui É. Gilson sunt ispititoare pentru frumusețea speculației, însă, ca o ironie, cît sunt ele de adevărate? În ce măsură ele sunt adecvate spiritului augustinian și în ce măsură acestea pot fi decelate cu adevărat din opera augustiniană? Din nou, dificil de răspuns, iar o „chirurgie" perfectă a ideilor Sf. Augustin, o separare și apoi o unire într-un tot inteligibil este la fel de greu de realizat, în măsura în care dorim să păstrăm obiectivitatea analizei și să nu substituim subiectivitatea noastră, bagajul nostru de cunoștințe, textelor autorului.

Dacă în *Confesiones* Augustin arată o adevărată înclinație spre sondarea adevărurilor interioare, a vieții sufletești extraordinare și a concluziilor deseori frapante ale acestuia, nu înseamnă nicidecum că episcopul de Hippona dorește să construiască o adevărată „teorie a cunoașterii" în această lucrare. Este foarte probabil că dacă ar fi dorit acest lucru, geniul său nu s-ar fi împiedicat în dobîndirea mai profundă a cunoașterii filosofice și ar fi dat, cu siguranță, o gnoseologie. Însă intenția Sf. Augustin nu a fost aceasta. Așa cum arătam, Augustin urmărea să descopere omul plenar, însă omul în concretețea sa și nu ideea de om, iar adevărul îl vroia trăit și nu dorea să ajungă la ideea de adevăr, ci la trăirea acestui adevăr. Aceasta este diferența între filosoful care dorește să ajungă la formă (Ideea) și gînditorul creștin care vrea să o trăiască, și nu să o expună cu necesitate.

Că lucrurile stau aidoma cu cele arătate de noi fac mărturie dovezile discutabile și chiar îndoiala gilsoniană din următorul text: „Cît de tare era Sf. Augustin însuși conștient de acordul

său profund cu Platon se poate vedea într-un remarcabil text din *Cetatea lui Dumnezeu* (VIII, 11). (pe care noi nu îl vedem atît de clar, în ciuda tuturor eforturilor, n.n. M.A.). Lui Augustin i se pare că „Cel ce este" din *Ieșirea* înseamnă atît de limpede „Cel ce este imuabil", și, ca atare, ceea ce Platon numește ființă, încît se simte tentat să admită și el că Platon trebuie să fi avut cunoștință de Vechiul Testament. Noțiunea augustiniană a unui Dumnezeu *essentia* va exercita o influență durabilă asupra gîndirii Sfîntului Anselm, a lui Alexander din Hales și a Sfîntului Bonaventura; cît despre doctrina care întemeia cunoașterea adevărată pe iluminarea intelectului de către Cuvînt, aceasta va deveni unul dintre semnele distinctive ale augustinismului medieval. Să remarcăm, totuși, că această dăinuire va fi însoțită de schimbări de perspectivă. Pe de o parte, Evul Mediu va căuta în noțiunea de esențialitate a lui Dumnezeu elementul prin care să poată dovedi că existența lui e nemijlocit evidentă (Sfîntul Anselm și Sfîntul Bonaventura, de pildă), ceea ce Augustin însuși nu a făcut; pe de altă parte, în timp ce Sfîntul Augustin găsea în iluminarea divină un sprijin spre țelul principal, acela de a ajunge la Dumnezeu, augustinienii Evului Mediu vor fi în mod firesc nevoiți, pentru a o demonstra în fața doctrinei opuse a aristotelicienilor, să o dezvolte ca teză de epistemologie propriu-zisă". Prin urmare, îndoiala asupra unui platonism pur și asumat în ceea ce privește „doctrina cunoașterii" la Sf. Augustin persistă și la É. Gilson, ba mai mult, dovezile clare ale unui platonism asumat nu există.

Departe de noi ideea aberantă de a nega platonismul și plotinismul care transpar în mod evident în gîndirea și concepția despre lume și Dumnezeu la Augustin. Ceea ce am vrut să arătăm a fost doar faptul că nu putem vorbi despre un platonic sau un plotinian în cazul Sf. Augustin, ci de un adevărat gînditor creștin de sine stătător, aplicat, cu o conștiință clară a importanței revelației și *a*

trăirii spre revelație, ceea ce ar fi fost ciudat pentru un platonician, dar normal pentru un plotinian. *Mutatis mutandis*, repetăm, dincolo de unele influențe manifeste ale platonismului, Sf. Augustin a fost primul gînditor creștin autentic.

Este dificil de afirmat o adevărată încercare a Sf. Augustin de a edifica o teorie a cunoașterii în sensul unui organon gîndit pentru cercetarea metafizică. *Orice metafizică este în vederea cunoașterii adevărului*. Nici Sf. Augustin, care nu este un metafizician propriu-zis, așa cum am arătat pe parcursul acestei lucrări, nu face rabat de la acest deziderat.

Marea majoritate a filosofilor susțin că important este drumul spre adevăr, căutarea lui și nu neapărat găsirea acestuia, așa cum se va întîmpla în metafizica occidentală încă de la începuturi și pînă la Heidegger. Augustin iese din această opinie generală și afirmă că nu drumul este cel important, nu cercetarea, ci *găsirea adevărului în vederea atingerii beatitudinii*. Prin urmare, scopul pe care îl caută Augustin în cercetarea adevărului este beatitudinea. Astfel în *De Beata Vita*[530] el arată că simpla cercetare a căii adevărului nu poate duce la fericire, argumentînd, simplu, că nu poți fi niciodată fericit dacă doar cauți un lucru fără să îl găsești.

Pentru Sf.. Augustin, în particular, fericirea și, prin urmare, adevărul, sunt sinonime cu căutarea lui Christos și a înțelepciunii creștine, iar atingerea beatitudinii este similară găsirii adevărului. Aceasta este pentru Augustin adevărata înțelepciune. În *Contra Academicos*[531], Augustin este preocupat tocmai de relația pe care o descriam mai sus, anume acea dintre înțelepciune, cunoașterea adevărului și fericire. Desigur, pentru a putea cunoaște, Augustin, făcînd trimitere critică atît la sceptici, cît și la epicurieni spune că unica noastră posibilitate este aceea a simțurilor. Astfel, în ciuda

530 Augustin, *Op.cit.*, 2, 10, 14; 27 și urm.

531 Augustin, *Op.cit.*, 3, 10, 23.

scepticilor, Augustin afirmă că indiferent daca suntem sau nu siguri de existența vreunui obiect real, omul este sigur de existența sa căci dacă nu ar fi așa atunci nici nu ar putea fi indus în eroare. Într-un fel, Sf. Augustin anticipează sentența lui Descartes: *Si falor, sum.*

Din cele afirmate mai sus reiese limpede că Augustin asociază existența cu viața și înțelegerea, prin urmare, este sigur că un om există atîta timp cît el este viu, așa cum, în mod normal, atît timp cît omul este viu, cît el există, înțelege. Ceea ce afirmăm noi este întărit și de opinia unui istoric al filosofiei de talia lui Fr. Copleston care afirmă că: „Augustin pretinde certitudinea pentru ceea ce cunoaștem din experiență, prin conștiința de sine: ce crede el despre modul în care cunoaștem obiectele exterioare nouă, despre lucrurile pe care le cunoaștem prin intermediul simțurilor? Avem vreo certitudine în privința lor? Augustin era extrem de conștient că ne putem înșela în judecățile noastre despre obiectele simțurilor, iar unele din remarcile sale arată că era conștient și de relativitatea impresiilor furnizate de simțuri, în sensul că o judecată despre rece sau cald depinde, într-o anumită măsură, de starea organelor de simț. Mai mult, Augustin, nu a considerat că obiectele percepute de simțuri constituie obiectul propriu al intelectului uman. Fiind în principal interesat de orientarea sufletului către Dumnezeu, obiectele materiale îi apăreau lui Augustin un punct de plecare în ascensiunea minții spre Dumnezeu, deși și în această privință, sufletul este un punct de plecare mult mai potrivit, căci ar trebui să ne întoarcem spre noi înșine, acolo unde sălășluiește adevărul, și să ne folosim de suflet, imaginea lui Dumnezeu, ca de o treaptă în drumul spre El. Cu toate acestea, chiar dacă obiectele materiale, obiectele simțurilor, sunt, prin esența lor, nestatornice și mult mai puțin potrivite de a fi considerate manifestări divine prin comparație cu sufletul și chiar dacă prin concentrarea asupra obiectelor simțurilor iau naștere cele mai grave erori, suntem, totuși, depen-

denți de simțuri în ceea ce privește o mare parte a cunoașterii noastre, iar Augustin nu a avut nicio intenție de a menține o atitudine pur sceptică referitor la obiectele simțurilor. Una este să recunoaștem posibilitatea de eroare a cunoașterii bazate pe simțuri și cu totul altceva, refuzul complet de a te încrede în simțuri. Din acest motiv, după ce a spus că filosofii pot vorbi împotriva simțurilor, însă nu pot respinge conștiința existenței de sine, Augustin afirmă dintr-o dată; „ departe de noi să ne îndoim de adevărul a ceea ce am aflat prin simțuri; căci prin ele am învățat să cunoaștem cerul și pământul"[532].

Viziunea și dezbaterea gilsoniană asupra posibilității cunoașterii la Augustin este una mai dezvoltată și mai originală fiind axată, pînă la un moment dat, mai mult pe latura platonică a problemei, ceea ce, din punctul nostru de vedere, poate fi considerat a fi un plus al interpretării sale. El insistă foarte puțin pe latura percepției prin simțuri și a posibilității erorii, marșînd mai mult pe capacitatea sufletului de a „vedea" și înțelege adevărul care este Dumnezeu. Mai mult, citîndu-l pe E. Portalié, É Gilson arată originalitatea concepției Sf. Augustin și subliniază latura *psihologică* a cunoașterii augustiniene, spre deosebire de cea pur filosofică de tip grecesc, acest fapt marcînd o adevărată *Khere* a gîndirii, respectiv faptul că: „Explicînd Sfînta Treime, *Augustin gîndește natura divină înaintea persoanelor*. Formula lui pentru Treime va fi; o singură natură divină care subzistă în trei persoane; cea a grecilor spunea, dimpotrivă: trei persoane cu o singură natură. [....]. Spiritul grec nu ajungea să vadă nemijlocit una și aceeași natură în aceste trei persoane decît prin reflecție. Sfîntul Augustin, dimpotrivă, anunțînd conceptul latinesc pe care îl vor folosi, după el, și scolasticii, concepe mai întîi natura divină și merge apoi pînă la persoane ca să ajungă la

532 Fr. Copleston, *Istoria filosofiei*, vol. II., p. 53-54, București, 2009.

realitatea întreagă...."[533]. Astfel, se naște ideea scolastică și creștină că adevărul nu poate sta decît în *treime*.

Realmente, observația aceasta a întoarcerii percepției de la individ la Zeu, la situația opusă a înțelegerii realității, dinspre înțelegerea divină spre cea obiectuală (realitate), marchează desprinderea esențială pe care o face gîndirea augustiniană față de cea grecească. Relația pe care o vede É Gilson între doctrina platoniciană a reamintirii și modul de a privi dinspre unitate spre diversitate, și nu invers, este doar o speculație a istoricului francez al filosofiei care, dacă ar fi luată *tale quale*, ar anula întregul merit și întreaga originalitate a gîndirii augustiniene care, oricum, *ca schemă logică*, de această dată, își are originea în cel mai pur creștinism.

Sufletul, în beatitudinea întîlnirii cu Adevărul (Dumnezeu), cunoaște lucrurile în mod direct, iar această cunoaștere este abstrasă timpului, întrucît lumea a fost creată prin Cuvînt, Dumnezeu a creat-o doar spunînd. „Pentru a crea lumea, Dumnezeu n-a trebuit decît să o spună; spunînd-o, a vrut-o și a făcut-o. Dintr-o dată, fără nici o succesiune în timp, a făcut să fie tot ceea ce a fost atunci, ceea ce este azi și ceea ce va fi mai departe. Povestirea lucrării celor șase zile trebuie înțeleasă în sens alegoric, căci Dumnezeu a făcut totul dintr-o dată și, chiar dacă mai menține, nu mai creează. Toate ființele viitoare au fost făcute încă de la început, și chiar din materie, însă sub formă de germeni (*rationes seminales*), care trebuiau sau trebuie să se dezvolte în succesiune temporală, potrivit ordinii și legilor prevăzute de Dumnezeu."[534]

Există în această viziune a lui Augustin un soi de evoluționism avant la lettre, un soi de creaționism poietic care este dat de specificitatea creștină a *imaginativului poietic rațional aprioric* și care va fi definitorie pentru omul european. Diferențierea de viziune

533 É. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p.121, București, 1995.
534 É. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p.122, București, 1995.

față de doctrina platoniciană este remarcabilă. Dacă Platon vedea precum orficii, în materie, un rău de care era legat sufletul (*soma-sema*) adică un mormînt al acestuia, Augustin, odată eliberat de doctrina dualistă a maniheicilor, nu a mai văzut niciodată lucrurile în acest fel. Pentru Augustin, cu toate că raporturile dintre suflet și corp nu mai sunt ceea ce erau cîndva și ceea ce ar mai trebui să fie, trupul nu este temnița sufletului, ci a ajuns să fie așa din cauza păcatului originar. În acest sens, viața întru adevăr este și scopul descătușării sale, întrucît Dumnezeu fiind imuabilitate este împlinirea ființei și binele suprem.

Pornind de la aceste teze, Augustin consideră că binele suprem, fiind tot atît cît ființa, este opus răului care este sinonim cu neființa. De aici rezultă că ceea ce este opus binelui nu este ființă, prin urmare, răul nu există, iar ceea ce numim prin rău este doar lipsa binelui (o viziune valentiniană, n.n., M.A.)[535]. „Așadar, natura căzută este rea în măsura în care a fost stricată de păcat, dar, ca natură, este un bine; mai exact, este tocmai acel bine în care există răul și fără care nu ar putea să existe."[536]

Platonismul viziunii Sf. Augustin este vizibil nu numai atunci cînd acesta face referire la ființă și neființă ci, reîntorcîndu-ne la problema cunoașterii, mai ales atunci cînd, deși admite senzația și o consideră indispensabilă procesului de cunoaștere, totuși, o consideră ca fiind nivelul cel mai de jos al cunoașterii, fiind comună atît oamenilor cît și animalelor. Astfel, Augustin crede, în mod cert, că cel mai înalt nivel al cunoașterii umane este contemplația. Această idee este una specifică filosofiei grecești, iar Platon o aduce la perfecțiune în opera sa. Să vedem, totuși, ce înseamnă perfecțiune a cunoașterii în accepțiunea grecească a termenului și cum a înțeles Augustin, în umbra lui Platon, acest concept.

535 Cfr. É. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p.123, București, 1995.

536 É. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p.122, București, 1995.

În *Introducere în filozofie*[537], David Armeanul ne amintește că primul care a afirmat că înțelepciunea ar fi cunoașterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt, adică existența, a fost Pythagora. Iar dacă *sophia* – înțelepciunea – este cunoașterea ființei, atunci *philo-sophia* nu este altceva decît năzuința de a înțelege ființa. Prin urmare, grecii spuneau că filosofia este perfecțiunea cunoașterii.

Să încercăm însă să dezbatem, succint, compoziția termenului *philosophia*. Heidegger, în *Was ist das – die Philosophie?*, p. 24-25, derivă cuvîntul *philia*, din verbul *philein*, care înseamnă a iubi. El raportează acest termen la gîndirea lui Heraclit, unde apare pentru prima oară expresia *philein to sophon*. Dar, din fragmentele rămase de la Heraclit rezultă că *logos*-ul vorbește. Heidegger spune că a vorbi cum vorbește *logos*-ul înseamnă *homologein*–armonie. Astfel, spune același filosof, *aner philosophos* – bărbatul filosof – este acela care iubește pe *sophon*. Ducînd mai departe demonstrația, filosoful german face apel la un alt citat din Heraclit care afirmă că Unul este Tot *(Hen Panta)*[538].

„Tot" apare în interpretarea lui Heidegger ca fiind *Panta ta onta*, ansamblul celor ce există, iar *Hen–ceea ce unește*. Așadar, *philein to sophon* este o omologie, adică o armonie. Pentru Heidegger, *sophon* este *existîndul reunit în ființă*, ceea ce înseamnă că *philein* nu mai are doar un acord originar cu *sophon*, ci este o cercetare asiduă spre *sophon*. Acest fapt ar însemna: *Philein to sophon*: „este o tensiune cercetătoare a *sophos*-ului", și aceasta este filosofia – *o tensiune cercetătoare a celor ce există în ființă.*

Ca să putem înțelege mai bine cum priveau grecii noțiunea de intelect și inteligibil și cum de aici se vor dezvolta termenii de *Philein și Sophos* vom introduce în ecuație un alt termen, anume pe acela de *theoria*.

---

537 David Armeanul, *Op. cit.*, cap, XV, p. 59, Ed. Academiei, București, 1977.

538 Diels-Kranz, *Op. cit.*, fr. 50.

Substantivul *theoria* se trage de la verbul *theoreo* care înseamnă, a vedea, a observa, a contempla. Rădăcina acestor cuvinte este *TheF*, de unde derivă *the*. Vom reproduce aici, după cunoscutul dicționar Bailly, o primă grupă de cuvinte care se formează cu această rădăcină[539]:

the – a privi, a contempla.
thea – acțiunea de a privi.
theaomai – a contempla.
theama – spectacol.
theatos – vizibil.
theatron – teatru.
theoros – spectator.
theoreo – contemplu.

Cu aceeași rădăcină se formează *thauma și thaumasia,* adică miracol și mirare, dar și, foarte probabil, *theos și theoros*, adică divinitate și mesagerul zeilor.

În compoziția cuvîntului *theoria* intră rădăcinile *thea* și *For*, aceasta din urmă avînd sensul de: a avea grijă de, a observa, a primi. Litera *F* (digamma) este o literă dispărută (în locul ei apărînd spiritul aspru), care se citea aidoma latinescului *v*. De la această rădăcină[540] se formează cuvintele:

horomai – veghez.
horado – văd.
horasis – simțul văzului.
horama – spectacol.
horates – spectator.

Observăm, pe de altă parte, că rădăcina *thea* are același sens de contemplație și spectacol. David Armeanul, rezuma astfel concepția grecilor despre *theoria*: „Filosofia, în schimb, se ocupă de

539 Cfr., Anton Dumitriu, *Op. cit,* p. 382, și A. Bailly, *Op. cit*. Tabelul de rădăcini.
540 Cfr., Anton Dumitriu, *Op. cit,* p. 383, și A. Bailly, *Op. cit*. Tabelul de rădăcini

toate cele ce sunt, întrucît are în vedere și lucrurile divine; doar ei i se spune în mod legitim *theoretică*. Căci *theorie* se spune de la «contemplarea lucrurilor divine»"[541].

Cele divine erau pentru Platon ideile, arhetipurile, principiile celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt. Inteligența platonică contempa ideile. „Ideile se văd" spunea undeva Platon. „*Nous-ul* este ochiul prin care sufletul vede *eidos*-ul, spune Aristotel"(A. Dumitriu). Bailly[542] arată că acești termeni – *eidos, idea* – sunt formați cu rădăcina *Vid*, înțelesul ei fiind de *a vedea*:

vid – a vedea.

eido – văd.

eidos – formă, esență.

eidolon – imagine.

eidesis – știință.

eidemon – savant.

eideticos – care primește cunoștința.

idéa – formă, aparență, idee.

Idéa și *Eidos*, care începeau altădată cu radicalul *Vid,* se citeau *videa și vidos* și erau puse în legătură cu *a vedea*. Ele se trag din sanscritul *vidya*, care înseamnă știință, vedere (A. Dumitriu).

Prin urmare, esențele sau ideile, se vedeau. Ele erau „ca lumina" (Aristotel). Cel care vedea trebuia să îndeplinească principiul adecvării la lucrul cunoscut.

Pasul următor necesită lămurirea unui alt termen, și anume, cel de contemplare. În limba latină, spune Anton Dumitriu, vocabula *theorein* a fost tradusă prin *contemplatio*, a contempla, a fi absorbit în privirea a ceva. Latinii au observat că verbul *contemplatio* este format din prepoziția *cum* și *templum* și ar avea sensul de a fi în templu.

---

541 David Armeanul, *Op. cit.* p. 99. Ed. Academiei, București, 1977.

542 A. Bailly, *Op. cit.*, Tabelul de rădăcini.

În *Somnium Scipionis,* Cicero ne spune că Scipio Emilianus, aflat în vizită la regele Massinissa, are un vis în care îi apar bunicul său Scipio Africanul și tatăl său Paulus Aemilius. Întrebîndu-l pe acesta din urmă ce ar putea face să nu ajungă și el în lumea morților, despre care Scipio Africanul îi spusese că era adevărata viață, acesta – Paulus Aemilius – îi spune: „*Nisi Deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit* – Nu [...] dacă Zeul, al cărui templu este tot ceea ce vezi, nu te eliberează din închisoarea trupului"[543].

Inițial *templum*, ne arată Anton Dumitriu în *Aletheia*, „a însemnat cerul, în înțelesul concret și figurat, [...], apoi un pătrat trasat pe cer, consacrat și desemnat special pentru uzul augurilor care contemplau zborul păsărilor înăuntru lui, pe urmă a desemnat locurile consacrate Divinității. Ennius l-a întrebuințat și el în acest ultim sens, spunînd că întreg universul este *templum*, iar acesta a însemnat și a privi – ca într-un templu – la o ceremonie [...]. Dar și *cerimonia* ne duce la același rezultat: *magnum Jovis* [...] *contemplari*, prin care s-a tradus *theorein* acest cuvînt poate fi privit ca fiind compus din *cerus*, care însemna zeu, și sufixul *monia*, care se regăsește și în alte cuvinte"[544].

Această succintă analiză a vocabulei *contemplatio*, pe care am mai folosit-o și o vom mai folosi pe parcursul acestei lucrări, ne-a confirmat faptul că *theoria* era întru totul o contempare a celor divine, a ideilor sau *eide*-lor. *Theoria* lega cunoscutul de necunoscut. Ea este știința prin care intelectul poate să pătrundă în existent. Platon spunea, în *Republica*: „Nu pot să recunosc o altă știință care să facă sufletul să privească în sus decît aceea care are ca obiect Ființa și invizibilul"[545].

---

543 Cfr. A. Dumitriu, *Aletheia*, Eminescu, București, 1984.

544 A. Dumitriu, *Op. cit*., p. 159, Buc., 1984.

545 Platon, *Republica*, cartea a VII-a, 529 b. *Opere*, Buc., vol. I-VI, 1974-1989.

Sensul lui *theoria* și al noțiuni de *Idia* îl preia Sf. Augustin atunci cînd afirmă că doar contemplarea lucrurilor eterne face posibilă înțelepciunea și comuniunea cu Dumnezeu (grecii spuneau „comuniunea cu Zeul" n.n. M.A.). Astfel, Augustin preia de-a dreptul teoria cunoașterii platoniciană (teoria ideilor), fără să facă, de această dată, nici un fel de concesie ideilor neoplatoniciene ale emanației. Pentru a întări cele afirmate de noi vom cita cîteva fragmente din cartea lui Fr. Copleston[546] referitoare la problematica în discuție: „În această situație, atitudinea lui Augustin este evident platonică. Modelele de bunătate și frumusețe, de exemplu, corespund principiilor prime ale lui Platon sau *archai* (transliterarea noastră, M.A.), ideile exemplare, în timp ce figurile geometrice ideale corespund obiectelor matematice ale lui Platon, *ta mathematika* (transliterarea ns. M.A.), obiectele care țin de *dianonta* (transliterarea ns., M.A.). Aceeași întrebare care s-ar putea pune în ceea ce privește teoria platonică reapare, deci, și legat de teoria augustiniană, și anume «Unde sunt aceste idei?». (Nu trebuie, desigur, uitat faptul că, pentru amîndoi, «ideile» în cauză nu sunt idei subiective, ci esențe obiective, iar întrebarea «unde» nu se referă la o localizare a acestora, deoarece «ideile» sunt *ex hypotesi* imateriale, ci mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi situație sau statut ontologic). Neoplatonicienii, văzînd dificultatea în a accepta o sferă a esențelor imateriale impersonale, anume cel puțin condiția *aparent* atribuită esențelor din lucrările publicate ale lui Platon, au interpretat ideile platonice ca gînduri ale lui Dumnezeu și le-au «plasat» în *Nous*, spiritul divin care emană din Unul, ca primă ipostază. (Comparați cu teoria lui Philon despre ideile conținute în *Logos*). Am putea spune că Augustin a acceptat această poziție, dacă ținem cont de faptul că nu a admis teoria neoplatonică a emanației. Ideile exemplare și adevărurile eterne sunt

546 Fr. Copleston, *Op. cit.*, vol. II, pg. 58-59.

în Dumnezeu. «Ideile sunt niște forme arhetipale anume sau niște esențe stabile și imuabile ale lucrurilor, care nu au fost formate ele însele, ci existînd de-a pururi și fără să se schimbe, sunt conținute în inteligența divină». Această teorie trebuie acceptată, altfel am fi obligați să spunem că Dumnezeu a creat lumea într-un mod neinteligent".

Desigur, această problemă ridică în mod necesar o alta. Și anume faptul că omul contemplă mintea lui Dumnezeu atîta vreme cît mintea umană este din punct de vedere ontologic identică cu nous-ul divin? Unii au crezut că asta a vrut să spună Sf. Augustin și s-au înșelat. Astfel chiar un Malebranche a făcut apel la autoritatea lui Augustin pentru a susține ideea că spiritul contemplă ideile conținute în intelectul divin și a afirmat că, deși omul nu este capabil că se identifice mental cu aceste idei, neavînd posibilitatea intrinsecă a înțelegerii acestora, totuși el are posibilitatea de a participa *„ad extra"*(Copleston) la acestei idei, ca model al creației. O asemenea interpretare specifică ontologiștilor poate fi, aparent, primită, însă pe fond ea este eronată. Luînd în vedere ansamblul gîndirii augustiniene conchidem, odată cu Copleston, că o asemenea interpretare este inadmisibilă.

Că Sf. Augustin este un platonic, în cel mai bun sens al cuvîntului, este un adevăr de netăgăduit, însă, în aceeași măsură, se cere spus că niciodată acesta nu a abandonat raportarea specific creștină la lume și divinitate. De aceea, nu putem spune, precum Platon, că în concepția lui Augustin omul este văzut ca avînd un acces, direct sau măcar indirect (prin mijloace ascetice sau theoretice), la intelectul divin, la ideile eterne și imuabile. De altfel, Augustin nici nu vede raportul om-divinitate decît ca pe un raport de iluminare. Mintea omului este luminată de Dumnezeu pentru a înțelege ideile eterne, pentru a distinge între bine și rău, pentru a deosebi frumosul de urît. Acest proces nu implică, ca și în cazul

lui Platon, un acces direct la *Idia*, la forma eternă și imuabilă, ci doar un proces de iluminare, soarele și lumina neavînd la Augustin același sens pe care îl are la Platon sau la neoplatonici, respectiv la Plotin. Prin urmare, la Augustin sufletul „nu vede" frumusețea intelectului divin, puritatea formelor, ci le descoperă, iar această descoperire se face prin căutarea puterii lui Dumnezeu, prin iluminare (a nu se confunda cu revelația). Astfel, rolul luminii care vine de la Dumnezeu și care-i descoperă omului frumusețea, binele, frumosul, cauzalitatea, necesitatea și toate celelalte „idei eterne" care fac posibile judecățile și liberul arbitru este rolul unei iluminări care produce geneza acestor idei. Ele, crede Augustin, vin prin lumina pe care Dumnezeu o pogoară asupra omului. Prin urmare, iluminarea este doar o luminare a minții omului care trăiește întru Dumnezeu.

„Sfîntul s-a folosit de sesizarea adevărurilor eterne și necesare, ca dovadă a existenței lui Dumnezeu, argumentînd că aceste adevăruri necesită un Temei imuabil și etern."[547] Așadar, fără să uzeze prea mult de acest argument, Fr. Copleston scoate în evidență ideea că în concepția lui Augustin este mai degrabă posibil ca viziunea asupra formelor eterne și imuabile să fie posibilă chiar și fără ca mintea umană să-l perceapă pe Dumnezeu sau, mai mult, chiar îndoindu-se sau negînd existența lui. El pleacă în această presupunere pornind de la un text augustinian din *Confesiuni*[548] în care Augustin, referindu-se la cele afirmate mai sus, arată că, indiferent de atitudinea omului față de EL, trebuie admis faptul că individul uman are capacitatea (dar nu intinsecă n.n. M.A.) de a recunoaște adevărurile eterne și imuabile, iar prin aceasta, prin recunoașterea acestor adevăruri, omul îl recunoaște pe Dumnezeu.

---

547 Fr. Copleston, *Op.cit.*, p.59.

548 Vede, trad. rom., Gh. I. Șerban, Ed. Humanitas, București, 1998.

Aceasta este, de fapt, și viziunea teoriei ontologiste, teorie la care, fără doar și poate, aderă și É. Gilson.

Desigur, orice cercetător care a adîncit puțin teoria augustiniană despre cunoaștere se întreabă de ce este nevoie de iluminare pentru ca omul să aibă acces la adevărurile imuabile și eterne? Răspunsul este cît se poate de simplu: pentru că omul este o ființare supusă temporalului și schimbătorului, pentru că este un *phainomenon*. Augustin spune undeva că nu putem percepe adevărul imuabil al lucrurilor decît dacă ele sun luminate ca un soare. Afirmația Sfîntului este ambiguă și duce rapid cu gîndul la platonism și neoplatonism.

Iată ce spune Copleston despre această aserțiune: „Această lumină divină care luminează mintea vine de la Dumnezeu, care este «lumina inteligibilă» în care, prin care și prin mijlocirea căreia toate acele lucruri care sunt luminoase pentru intelect devin luminoase. În această doctrină a luminii specifică școlii augustiniene, Augustin folosește o temă neoplatonică, care își are originea în comparația pe care Platon o face între Ideea de Bine și soare.[549] Ideea de Bine care iradiază obiectele sau Ideile inteligibile subordonate. Pentru Plotin, Unul sau Dumnezeu este soarele, lumina transcendentă. Folosirea metaforei luminii nu ne spune totuși prin ea însăși, prea clar, ce a vrut Augustin să spună. Din fericire, ne putem ajuta de texte ca pasajul din *De Trinitate*,[550] în care Sfîntul spune că natura minții, «atunci cînd este orientată spre lucruri inteligibile în mod natural, conform hotărîrii Creatorului, vede aceste lucruri într-o lumină imaterială care este *sui generis*, așa cum ochiul trupului vede obiectele din jurul său în lumina materială». Aceste cuvinte par să arate că iluminarea în cauză este o iluminare spirituală, care îndeplinește aceeași funcție pentru obiectele spiri-

549 *Republica*, 514 – 518.

550 *De trinitate*, 12, 15, 24.

tului precum lumina soarelui în a face vizibile ochiului obiecte. Cu alte cuvinte, așa cum lumina soarelui face ca lucrurile materiale să fie vizibile ochiului, tot așa iluminarea divină face vizibile pentru minte adevărurile eterne. Ar decurge din aceasta că nu iluminarea însăși este văzută de minte, nici Soarele inteligibil, Dumnezeu, ci necesitatea și eternitatea adevărurilor necesare și eterne sunt făcute cunoscute minții, prin activitatea lui Dumnezeu."[551]

Acesta este, în fond, argumentul lui Copleston împotriva viziunii „ontologiste" legată de teoria cunoașterii la Augustin. Lumina și iluminarea minții umane sunt necesare în vederea perceperii adevărurilor transcendente, iar noi avem nevoie de aceasta, spune Augustin, oricît de raționali și de dotați intelectual am fi, deoarece nici un fenomen temporal și temporar, așa cum este omul, nu este capabil, prin el însuși, să acceadă la adevărurile eterne. Desigur, această formulă „participativă" nu face din Dumnezeu un fel de „*intellectus agens*" așa cum îl găsim definit la Aristotel. Dar, aduce un element de noutate pe care nici măcar thomiștii nu au îndrăznit să îl nege, anume că omul nu poate avea acces nemijlocit, direct, la Ideile eterne, la Frumos, la Bine, la Adevăr, așa cum se regăsesc ele în Dumnezeu. Or, această teorie a iluminării la Augustin aduce cumva aminte de teoria reminiscenței la Platon. Această teorie a iluminării, în treacăt fie spus, destul de neclară și care lasă spații largi de interpretare, nu vine neapărat, credem noi, ca un argument ontologic al existenței lui Dumnezeu, ci vine în întîmpinarea preocupării celei mai puternice ale lui Augustin, anume a relației sufletului cu Dumnezeu, în contextul instabilității minții omenești. Acest fapt l-a ajutat să înțeleagă valoarea reală a situării afective a omului în relația lui esențială cu Dumnezeu. Mai mult, neclaritatea construcției unei veritabile „teorii a cunoașterii" augustiniene a lasat loc multor interpretări fanteziste, noi însă credem mai mult

551 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 60.

în ceea ce privim ca situare afectivă a individului în raport cu Dumnezeu, respectiv în ceea ce Sfîntul Augustin credea că este menirea sufletului, anume căutarea Adevărului, a lui Dumnezeu.

Ca atare, Augustin ajunge la concluzia că doar senzația legată de experiență, cunoașterea dată de simțuri și raportată la obiectele contingente, nu este satisfăcătoare pentru om și nici nu poate să îl aducă pe acesta înspre cunoașterea Adevărului. De aceea, iluminarea este singura cale de a percepe adevărurile necesare, formele eterne și imuabile. Cu alte cuvinte, în absența acestui concept-cheie al gîndirii augustiniene, omul nu l-ar putea cunoaște pe Dumnezeu. Iar în această relație cel care s-ar pierde ar fi chiar sufletul, adică acel ceva care îl face pe om să nu fie asemănător *animalibus*.

Cum cercetarea noastră are în centrul ei interpretarea constituirea *imaginativului poietic rațional aprioric* raportat la problema adevărului, este de la sine înțeles că nu vom putea evita relația pe care Sf. Augustin o construiește cu ceea ce el vede a fi adevărul suprem, adică Dumnezeu. *Pe de altă parte, trebuie să înțelegem că problema adevărului privit în cheie metafizică este deasupra problemei ființei, a ființării ici-colo disponibile, a comunicării, a alterității, a existenței ca atare, a raportării omului la lume, a posibilității cunoașterii pe care le subsumează și le dă măsura autenticității*. Toate cele amintite anterior se validează doar prin raportarea la adevăr care este conceptul fundamental al posibilității cunoașterii și existenței umane.

Fără a fi specialiști în teologie, de altfel lucrarea noastră, așa cum am afirmat, are un alt scop, vom încerca să distingem, în mare și, foarte probabil, fără toate subtilitățile teologului, care este esența relației Sf. Augustin cu Dumnezeu și diferența pe care acesta o va face între reprezentarea platonică și neoplatonică a acestui concept

și propria sa viziune, chiar dacă distincțiile vor fi extrem de fine și, uneori, sesizabile doar la nivel terminologic.

Așa cum am arătat deja, argumentul suprem al existenței lui Dumnezeu la Sf. Augustin pornește de la faptul de a gîndi, propice ființei umane, prin urmare de la un argument ce ține de interioritatea și capacitatea umană de a se raporta atît la lumea sa interioară cît și la exterior și, de aici pornind, a le valoriza.

Nu vom intra în teorii care să depășească nivelul timpului la care facem referire și nici nu vom porni în analiza noastră de la un alt concept decît cel de Adevăr, chiar dacă, mai apoi, vom încerca să destabilizăm, oarecum, în cel mai bun sens, acest venerabil concept. Punctul de plecare prin care ființarea umană are posibilitatea înțelegerii noțiunii de Dumnezeu constă tocmai în posibilitatea acesteia de a sesiza adevărurile eterne, adică adevărurile necesare și imuabile, ca să folosim o formulare care aproape a căzut în desuetudine. Augustin spune asta în *De libero arbitrio* și arată că aceste adevăruri nu sunt unele de tipul „al meu raportat la problema subiectului" sau al altuia, ci trebuie admis, cu necesitate, faptul că el se află la îndemîna oricărei ființări care are posibilitatea intrinsecă de a le percepe. Prin urmare, spune Augustin în același loc, acest adevăr îmi este superior mie și oricui altcuiva, întrucît el nu este construit de către mintea noastră care nu îl poate nici schimba, nici îmbunătăți – acest fapt ar însemna ca mintea noastră să fie superioară acestuia sau măcar egală – fapt care nici măcar nu poate intra în discuție. Din contra, așa cum am mai precizat[552], el este (adevărul etern, necesar și imuabil) deasupra minții noastre, pe care, de altfel, o clarifică și o conduce spre regiunile superioare ale ființei.

Și, spune Augustin, adevărurile eterne se fondează (așa cum credeau și grecii, n.n., M.A.) pe ființă ca temei al adevărului (M.

552 Vede, supra.

Heidegger). Desigur, imaginația umană poate da o anumită aparență de creație pentru uman, dar aceasta, fie ea de cel mai pur și înalt nivel, nu arată decît imperfecțiunea umană (nici o creație umană nu este perfectă și nu atinge sublimul n.n., M.A.) și nicidecum nu atinge Adevărul în sine care este etern, necesar și imuabil. Altfel, Sfîntul Augustin vedea în imaginație (*nu în capacitatea imaginativă poietică rațională apriorică*) mai degrabă ceea ce este rău în om, debilizînd intelectul și făcîndu-l labil, schimbător.

Desigur, putem fi de acord cu Augustin dacă privim lucrurile la nivelul de dezvoltare și cunoaștere a lumii contemporane lui. Însă, din punctul nostru de vedere, nu imaginația este ceea ce îl face creativ și inovativ pe om, ci *capacitatea imaginativă poietică apriorică*. Acest concept care, repetăm, ne aparține în exclusivitate și nu a mai fost dezvoltat în filosofia europeană (cel puțin atît cît o cunoaștem noi) implică acea capacitate specifică numai omului de a crea *lumi posibile (nu de tipologie leibniziană care sunt de „tip model„, așa cum vom vedea mai jos, n.n., M.A.)*. Această creație autentică, cum spuneam mai devreme, specific umană, este dată de structura intelectului uman, așa cum o descrie, la bază, Kant și de posibilitatea de a percepe cele două așa-numite intuiții sensibile pure, respectiv timpul și spațiul. *Capacitatea imaginativă apriorică,* spre deosebire de schimbătorul și nestatornicul imaginației luat în derîdere, oarecum, de către Sf. Augustin, creează lumi care se nasc din nimic, așa cum Dumnezeu a făcut lumea din nimic. Reafirmăm, toate descoperirile științifice, toate sistemele filosofice, tehnica, informatica, robotica, miturile, inclusiv toate religiile sunt, așa cum am arătat deja, rodul acestei *capacități imaginative poietice raționale apriorice* care are posibilitatea de a crea *ex nihilo.* Singura ființare capabilă de această creație și care este clar și de netăgăduit existentă este omul. Această *capacitate imaginativă poietică rațională apriorică în calitate de agens al capacității imagi-*

native apriorice creează din nimic așa cum Dumnezeu a creat din nimic, însă creația sa este una care stă pe de o parte pe cele două constante (timpul și spațiul care nu sunt nicidecum date fizice și nu au o consistență materială) și mai ales pe rațiune, *pe ceea ce e posibil rațional* a se realiza prin această *capacitate imaginativă apriorică* care este și capacitatea esențială în cercetarea științifică fundamentală. De aceea, în spațiile acestor lumi nou create *ex nihilo* (tehnică, informatică, robotică, etc.) există alte raporturi de necesitate și alt tip de adevăr decît adevărul ontologic așa cum îl cunoaştem dezvoltat de către metafizica occidentală. Ce este însă mai mult decît discutabil este faptul dacă adevărul ontologic poate fi substituit la modul autentic acestor noi adevăruri ale lumilor posibile, în ciuda apariției evidente al unui alt tip uman, al unui alt tip de raportare la lume, ale unor altor valori și adevăruri, într-o dezvoltare și dinamică uluitoare și care, încet, încet, tind să descopere și să se confunde cu o altă realitate și cu o altă morală decît cea percepută și acceptată de om milenii de-a rîndul (vede supra).

Desigur, o asemenea discuție care face obiectul acestui studiu și pe care l-am gîndit de mult timp, nu are nimic de a face cu ceea ce gîndea Sf. Augustin despre modelul etern și imuabil care este Dumnezeu. Am redeschis discuția tocmai pentru a sublinia că întreaga metafizică ale cărei adevăruri au fost atît de mult timp intangibile începe să se prăbușească sub povara unei noi lumi. Lumea virtuală și tot ce implică ea la nivelul factic și la cel moral, metafizic, științific sau speculativ.

Revenind la Augustin și la metafizica europeană, acest tip de speculație conform căreia omul nu poate să judece decît în perspectiva unui model esențial, etern și imuabil, idee care nu i-a fost deloc străină nici lui Leibniz, este lucrul pe care tocmai l-am infirmat. Cu toate acestea, retorica lui Augustin merge, așa cum este firesc pentru o anumită abordare a metafizicii, spre cunoscutul

argument al identității perfecțiunii creatorului –Dumnezeu – cu lucrul creat, respectiv cu natura.

În ceea ce-l privește pe om, Augustin chiar dacă spune că acesta este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, prin manifestările sale, nu numai în ceea ce privește latura morală, dar și în ceea ce privește intelectul, acesta are un comportament și adecvare nepotrivite.

În aceeași serie de argumente, reluate apoi de întreaga metafizică occidentală timpurie, Sfîntul va arăta că Dumnezeu cunoștea din veșnicie toate lucrurile pe care avea să le creeze, iar indiferent de ceea ce s-a creat în timp, el le avea în el și le știa dinaintea timpurilor. Cunoașterea lui era una completă și instantă, timpul nefăcînd altceva decît să le dezvăluie. Tot așa, Dumnezeu vede în sine toate reflecțiile, finite sau infinite, astfel că orice tip de rațiune se află în mintea divină dinaintea timpurilor, iar tot ce a fost sau va fi se construiește pe o idee divină preexistentă. Sigur, orice cunoscător mai bun sau mai slab al filosofiei grecești va desluși aici ideile neoplatoniciene ale Sf. Augustin, iar această doctrină neoplatonică numită „exemplaristă" provine de la ideile exemplare ale lui Platon, cu precizarea că dacă Platon considera că aceste *Idei* sunt conținute în *Nous*, Augustin spunea că ele aparțin Cuvîntului. Această doctrină a fost preluată atît de către Sf. Thoma din Aquino cît și de către Sf. Bonaventura multe secole mai apoi.

În opinia Sfîntului Augustin, omul este, fără îndoială, o substanță înzestrată cu suflet și rațiune, iar cele două, așa cum arată și É. Gilson[553], sunt menite să conducă corpul. Astfel, sufletul este „motorul" corpului și superiorul lui. După opinia aceluiași, căutarea binelui este scopul suprem al omului, astfel încît problema moralei e ca și rezolvată. În viziunea Sfîntului, doar îngerii sunt deasupra omului, în ordinea creației, iar omul nu este cu mult mai

553 Vede, É. Gilson, *Op.cit.*, pp. 124-127.

prejos decît îngerul. „Cele mai nobile creaturi ale lui Dumnezeu sunt îngerii, despre care Augustin nu știe exact dacă au sau nu au corp. Vine apoi omul, nu mult mai prejos decît îngerul (*paulo minuisti eum ab angelis*[554]), însă alcătuit cu siguranță, așa cum am spus, din sufletul care folosește un corp și din corpul pe care îl folosește. Absolut spiritual și simplu, sufletul este legat de corpul său printr-o înclinație naturală, care îl face să-l însuflețească, să-l conducă și să vegheze asupra lui. Prin el devine materia un corp viu și dotat cu organe. Prezent integral în toate părțile corpului, sufletul formează cu el acea unitate care este omul, dar este foarte greu să-i cunoaștem originea. Autorul lui *De anima et eius origine* a recunoscut, în cele din urmă, că este incapabil să rezolve problema. Oare Dumnezeu a creat de la început germenii spirituali ai sufletelor (acele *rationes seminale*, n.n. M.A.), sau numai o substanță spirituală din care sufletele viitoare să fie alcătuite mai tîrziu? A încredințat îngerilor germenii pînă în momentul în care avea să-i reia și să-i unească cu corpurile? Nu știm, iar Sfîntul Augustin nu și-a revendicat niciodată, în această chestiune, decît libertatea de a nu ști”[555]. Deducem de aici faptul că Sfîntul Augustin nu își însușește nicidecum doctrina platonică despre materie, aceasta nefiind confundată cu răul (precum în doctrina platonică prin influență orfică n.n., M.A.), ci a ajuns să fie considerată un rău în temeiul păcatului originar. Acest principiu stă la baza dezvoltării moralei și eticii augustiniene și explică prezența răului într-o lume construită de un Dumnezeu bun (cfr. É. Gilson). „Dacă este vorba de un rău natural, trebuie să ne amintim că, luat în sine, fiecare lucru este bun pentru că este. Orice creatură sfîrșește desigur prin a pieri, dar, la scara universului, distrugerea uneia e compensată de apariția alteia și însăși succesiunea lor constituie frumusețea

554 l-ai micșorat pe acesta cu puțin față de îngeri (lb. lat.).
555 Vede, É. Gilson, *Op.cit.*, p. 123.

universului, asemenea succesiunii silabelor care alcătuiesc un poem. Cît privește sensul moral, acesta nu se află decît în actele creaturilor raționale. Aceste acte sunt libere pentru că depind de judecata rațiunii; greșelile morale provin deci din faptul că omul își folosește liberul arbitru. De aceste greșeli este răspunzător omul și nu Dumnezeu"[556]. Desigur, arată mai departe É. Gilson, ar putea fi ridicată o obiecțiune: anume aceea că Dumnezeu putea să nu înzestreze omul cu voință, fapt care îl face să dea greș și să îl arunce astfel în lume expunîndu-și propria creație pericolului.

Cu toate acestea, spunem noi, putea oare Dumnezeu să exonereze omul de voință, dacă acesta este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Este și Dumnezeu supus greșelii dacă creația lui imperfectă este? Nicidecum. Întrucît voința este cea care poate să îl îndrepte pe om spre Bine, bine care este fericirea absolută, fericire care este scopul suprem al existenței umane. Astfel, omul, dincolo de alternativa aleasă, are această alegere prin libertate. Dumnezeu a creat lumea în afara oricărei constrîngeri sau necesități, ca expresie a voinței sale suverane și absolute. La fel, libertatea umană este expresia voinței suverane a omului de a se îndrepta spre bine sau spre rău, de a fi fericit sau nu. Astfel, crede Augustin, omul a avut posibilitatea, prin prisma păcatului originar, să se îndrepte spre rău, s-a îndepărtat de Dumnezeu și s-a apropiat de lucrurile inferioare. Acesta este păcatul suprem, de care singur omul, prin propria-i voință și libertate, s-a făcut vinovat.

În ce privește creația universului, ea este, după Augustin, una simultană și continua. Altfel, în lipsa continuității care are la bază acele rațiuni seminale (*rationes seminales, id est causales*), universul s-ar opri, nu ar mai avea puterea continuității și ar recădea în nimicul din care a fost creat. Tot astfel este gîndită și continuitatea

556 Vede, É. Gilson, *Op.cit.*, p. 124.

vieții umane și animale, prin aceste *rationes seminales* care se perpetuează la nesfîrșit.

De aici rezidă și concepția despre *Timp* a lui Augustin. Aceasta este preluată, dezbătută și pusă în valoare de către Martin Heidegger în lucrarea sa *Zeit und Sein* (*Timp și Ființă*[557]), unde conceptul de prezență continuă care în această lucrare dobîndește echivalentul *Ființei* este dezvoltat de Heidegger din *Acum*-ul lui Augustin.

Pentru Augustin, timpul are doar dimensiunea prezentului, al acelui *Acum* prezent, în timp ce trecutul este un *Acum* care nu mai este și viitorul un *Acum* care încă nu este. Această viziune augustiniană a timpului a permis lui Heidegger să deducă *Ființa* din *Timp*, mai mult, să cuteze ceva aproape de negîndit pînă în lucrarea anterior menționată, anume să afirme că prezența continuă este *Ființa*, să pună egalitate între *Timp* și *Ființă* ca fiind unul și același lucru, chiar dacă acest lucru nu este afirmat decisiv, ferm, ci doar sub forma „punerii întrebării".

Totuși, speculația heideggeriană duce mai departe și chiar vine în contradicție cu concepția augustiniană genuină despre timp. Pentru Augustin, dincolo de toate, timpul este creat de Dumnezeu, așa cum a fost creat Universul și Omul. Pentru Heidegger însă, timpul atinge dimensiunea supratemporalității, adică a eternului, ceea ce în viziunea Sfîntului Augustin nu poate fi acceptat. În opinia sa, timpul este lipsit de substanțialitate proprie, el fiind doar o relație care se stabilește între realități/evenimente fenomenale, tranzitorii, aflate la un moment dat împreună, pentru o durată cît străfulgerarea *Acum*-ului prezent, pentru a se destrăma apoi în formele imperfecte ale lui (*me on ti*), trecut și viitor. Prin urmare,

557 Martin Heidegger, *Timp și Ființă*, trad. Dorin Tilinca și Mircea Arman, Ed. Jurnalul Literar, Bucuresti, 1995.

înaintea lui Kant și a lui Bergson, Augustin vede timpul ca un fel de intuiție, ca o stare a spiritului/sufletului și ca pe o distensie a lui.

Astfel, fiind fiecare în timpul lui, trăindu-și fiecare timpul dat, omul este legat de celalalt și nevoit să trăiască această aventură împreună sub forma societății, a cetății.

Pentru Augustin acest aspect a fost, spre surprinderea unora, unul extrem de preocupant. El crede că omul nu poate fi privit niciodată în afara cetății, a relațiilor sociale, în lipsa cărora acesta nu și-ar putea realiza menirea. Desigur, Augustin vede omul ca viețuind în două cetăți, respectiv într-o „Cetate pământească" și o „Cetate celestă". Cetatea pământească este văzută de Augustin după modelul epocii în care trăiește, adică după modelul de organizare a imperiului roman, cu relații sociale bine stabilite de cutumă și lege, cu ierarhii clare și așezate, cu un stat bine consolidat, în timp ce în ceea ce privește „Cetatea celestă", cetatea lui Dumnezeu, (*civitate Dei*), aceasta se definește prin faptul că leagă oamenii prin iubire față de Dumnezeu, prin altruism și frăție, orice domnie a normei neavîndu-și sensul.

Cu toate acestea, nu există două „Cetăți" separate, ci doar simultane. „Cetatea celestă", a lui Dumnezeu, sălășluiește în însăși „Cetatea pământeană" și, deși nu se aseamănă, coexistă. Acesta este sensul pe care îl dă Augustin problemei existenței în lume și față de lume a omului.

Nu vom merge mai departe în analiza gîndirii teologice și filosofice ale Sfîntului Augustin care, în treacăt fie spus, a depășit tot ceea ce a fost gîndire teologică și, mai ales, filosofică, în creștinismul incipient și încă foarte multe secole după aceea, ajungînd și influențînd opera unor filosofi și teologi pînă în prezent.

Am încercat să trecem, în acest capitol premergător analizei scolasticii ca atare, prin ceea ce este esențial pentru viziunea filosofică și pentru deschiderea pe care o va produce gîndirea lui

Augustin în filosofia europeană pînă la Thomas din Aquino și chiar dincolo de el, fie dacă ne gîndim la un Anselm din Canterbury, la Roger Bacon, Leibniz, Heidegger și, desigur, la ansamblul ordinului călugărilor franciscani în care predomină elemente ale gîndirii teologice și filosofice ale lui Augustin.

Pseudo-Dionisie Areopagitul

Nu vom zăbovi prea mult asupra extrem de comentatului și incertului Pseudo-Dionisie Areopagitul ale cărui merite incontestabile ale operei, dar mai cu seamă ale cărui influențe asupra filosofiei Evului Mediu, în special asupra lui Ioan Scotus Eriugena, nu pot fi contestate sau ignorate. Acesta a fost cunoscut pentru prima oară în Occident prin recunoașterea pe care a făcut-o papa Martin I, considerînd textele lui Pseudo-Dionisos ca fiind autentice, la primul Conciliu Lateran din 649. A urmat, apoi, traducerea din greacă a lui Ioan Scotus Eriugena însoțită de note și comentarii, dînd astfel prima exegeză a textelor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul pentru occidentul creștin.

Este fără nici un dubiu faptul că, dacă am fi dorit să scriem o istorie a filosofiei[558], nu am fi putut ignora în nici un chip comentariile asupra operei Areopagitului. În schimb, avînd în vedere interesul nostru strict pentru ceea ce am numit *imaginativ poietic rațional aprioric*[559], este evident că ceea ce ne interesează este numita influență pe care acesta a avut-o în filosofia Evului Mediu. Aceasta, desigur, va trece de primul său traducător, mai sus numit,

---

558 Cititorul român se poate informa complet asupra controversei existenței lui Pseudo-Dionisie, dar și asupra *Operei* sale (sau apărute sub acest nume) traduse în limba romînă din cartea marelui monah Dumitru Stăniloaie, *Sfîntul Dionisie Areopagitul. Opere complete*, Paideia, București, 1996.

559 Folosim și de această dată termenul în sens generic, și nu în accepțiunea de agens pe care i-o acordăm atunci cînd vorbim de mecanismul funcționării acestui iamginativ poietic rațional uman.

ajungînd pînă la Hugo de St. Victor (m. 1141), Robert Grosseteste (m. 1253), Albert cel Mare (m. 1280) sau Thoma de Aquino care a scris un comentariu la *Numirile dumnezeiești* în anul 1261.

Astfel, am considerat că relevant pentru lucrarea de față – pentru imensa influență pe care a avut-o în occidentul creștin al Evului Mediu – este Boethius.

Boethius

Boethius, pe numele său întreg Anicius Manlius Severinus Boethius, a fost om politic, poet și filosof (mai degrabă logician n.n. M.A.), s-a născut la Roma, în jurul anului 480, și a fost executat la Pavia în 524.

Deși s-a discutat extrem de mult asupra faptului dacă a fost creștin adevărat sau nu, în cele din urmă Holder[560] a descoperit în anul 1877 un fragment din Cassiodor care îi atribuie lui Boethius *„o carte despre Sfînta Treime și cîteva capitole referitoare la dogmă"*, fapt care a pus capăt speculațiilor asupra credinței acestuia.

În ceea ce-l privește pe Boethius, întemnițat fiind și acuzat de complot, s-a hotărît să-l traducă pe Platon și pe Aristotel în integralitatea lor, lucru care nu i-a reușit decît în mică măsură. În schimb, amprenta lui asupra filosofiei scolastice a fost enormă, neexistînd un domeniu al acesteia care să nu fi fost influențat de către acesta, după cum spune și É. Gilson. Acest lucru ne permitem să îl punem la îndoială, afirmînd însă imensa influență pe care a avut-o în ceea ce privește studiul și dezvoltarea logicii. Și susținem acest lucru în ciuda argumentului puternic și adevărat în ceea ce privește erudiția sa ieșită din comun și competența aproape exhaustivă asupra științei, filosofiei și teologiei contemporane lui, lucru pus în evidență de Cassiodor, dar și de alți scriitori ai vremii.

560 Cfr. É. Gilson, *Op. cit.*, p.128.

Se afirmă că datorăm lui Boethius primul comentariu la *Isasoge* a lui Porfir, tradus în latină de Marius Victorinus și apoi retradus de către el însuși, *De Consolatione Philosophiae* (operă celebră scrisă în închisoare, parte în proză, parte în versuri n.n. M.A.), comentariu și traducere la *Categoriile* lui Aristotel, două comentarii și o interpretare la *Peri Hermeneia*, traducerea *Analiticelor Prime* și ale *Analiticelor Secunde*, a *Argumentelor sofistice, a Organonului,* a *Topicelor* lui Aristotel și a încă cîtorva tratate de logică pe care le vom enumera mai tîrziu, precum și un comentariu la *Topica* lui Cicero care a ajuns pînă la noi incomplet.

Dincolo de elogiul pe care i-l face É. Gilson, traducerile din Aristotel lasă mult de dorit, limbajul pe care îl folosește Boethius fiind unul comun, și nu un limbaj filosofic (limbajul filosofiei grecești nu era limbajul comun, așa cum nu este nici în zilele noastre n.n. M.A.), fapt care duce la o anumită precaritate a exprimării și a înțelegerii filosofiei lui Aristotel.

Mai mult, cercetători mai noi[561] au îndoieli asupra bogăției operei de traducător al lui Boethius, afirmîndu-se faptul că singura traducere care i-ar aparține ar fi cea a *Organonului*, lucru care nu ar schimba nimic în mod esențial deoarece marea majoritate a doctrinelor aristotelice ar fi încorporate în propriile scrieri referitoare la silogisme și teologie. El este, de altfel, cel care reafirmă diviziunea tradițională a filosofiei, anume aceea după care filosofia este un gen împărțit în două specii, respectiv *filosofia theoretică* și *filosofia practică.* Tot la el apare logica ca fiind dialectica, respectiv un *instrumentum*, ceea ce este și astăzi considerat a fi un lucru exact.

De aceea, revenind la afirmațiile anterioare, considerăm că influența majoră a lui Boethius asupra scolasticii a fost cea legată de elementele de logică pe care le-a scris și transmis, atît în propria

561 Cfr., F. Copleston, *Op. cit.* p. 95.

operă, cît și prin traduceri. Iar această amprentă pe care Boethius, și-o pune pe logica medievală este atît de mare încît, în mod bizar, aș spune că în mănăstirile catolice călugării au făcut mai multă logică decît teologie, timp de 1000 de ani.

Altfel, riscînd o enumerare succintă a preocupărilor sale de logică, am putea spune că acesta a avut în vedere totul, de la problema categoriilor, a universalelor (cele cinci voci n.n., M.A.) la cea a propozițiilor tot în număr de cinci:

1. oratio deprecativa (rugămintea);
2. oratio imprecativa;
3. oratio interogativa;
4. oratio vocativa;
5. oratio enuntiativa;

sau la problema silogismului categoric sau a raționamentului ipotetic. Boethius ocupă – mai întîi prin propria sinteză a logicii antice, dar și prin propriile contribuții, cel mai important loc, după Augustin sau, am risca, chiar înaintea lui, în formarea și orientarea celei mai mari părți ale filosofiei medievale.

Nu am putea sintetiza mai bine decît Anton Dumitriu[562] acest sincretism al operei logico-filosofice a lui Boethius și a influenței lui ulterioare asupra Evului mediu (chiar dacă Anton Dumitriu vorbea de „scolastica antică" concluziile sunt la opera lui Boethius, n.n., M.A.) decît arătînd cîteva linii definitorii ale întregii sale opere:

„Logica aristotelică și logica stoică devin complementare, ele nu formează o sinteză, ci sînt acceptate simultan, ca fiind valabile fiecare, reprezentînd fiecare o modalitate a gîndirii, un aspect al ei.

562 Apud, Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, p. 291, Editura didactică și pedagogică, București, 1969.

Sub influența concepției stoice, logica aristotelică își pierde complet aspectul ei ontologic" (aspect foarte important pentru „exercițiile" de logică ale Evului Mediu, n.n. M.A.).

Am subliniat la timp că chiar un Alexandru din Aphrodisia, pentru a nu mai vorbi de sincretistul latin Boețiu, a redus teoria silogismului lui Aristotel la jocul formalist al unor litere, care garantează generalitatea [...].

Sub influența stoică, logicienii devin preocupați de clasificări interminabile, de studiul complet și enumerat în toate amănuntele posibile al tuturor formulelor de expresii logice. Această mulțime nesfîrșită de reguli și de tipuri de propoziții și raționamente va fi aceea ce va determina terminologia mnemotehnică scolastică.

Terminologia logică este pe deplin formată.

În sfîrșit, vom releva faptul foarte important, că logica – ca și celelalte arte liberale – face parte din cunoștințele omului cult al epocii, și care este studiată și independentă, în ea însăși, ca știință.

Întreaga logică scolastică – medievală are astfel o bază naturală și nu este decît apogeul acestei scolastici antice. Singurul lucru în care o va depăși (logica medievală, n.n. M.A.) va fi problema universalelor, care va întoarce logica scolastică – în unul din capitolele ei – la metafizică."

Astfel fiind puse lucrurile, am putea răspunde, cu ușurința trecerii a aproape altei mii de ani, la dilema pusă în versuri de Godefroy de Saint-Victor asupra platonismului sau aristotelismului lui Boethius: *Assidet Boethius, stupens de hac lite, /Audiens quid hic et hic asserat perite, /Et quid cui faveat non discernit rite, /Nec praesumit solvere litem definite*[563]. Da, Boethius e un logician sincretist, un inovator apoi, și, poate, în cele din urmă, un platonician, dar un platonician din a cărui operă lipsește metafizica lui Platon.

563 Boethius asistă uimit de această dispută, /Ascultînd ce afirmă cu pricepere și unul și celălalt/Si e nedumerit ce este în favoarea fiecăruia, /Nici nu-și asumă a rezolva definitiv disputa. (lb.lat).

Evul „întunecat"

Vrem să trecem, dintr-un început, peste o prejudecată adînc implementată în mintea intelectualilor „de linie", respectiv a celor cu o cunoaștere mai puțin aprofundată a istoriei ideilor Evului Mediu timpuriu și să facem o afirmație tranșantă: nu există nici un fel de Ev Mediu întunecat. E doar o prejudecată care se propagă aproape unanim și care nu are nici o fundamentare în istoria ideilor.

Spre deosebire de patristica greacă, adînc înrădăcinată în speculația metafizică, așa cum lesne s-a putut observa pînă aici, în afară de excepția considerabilă a Sf. Augustin, nu putem vorbi de o metafizică intrinsecă patristicii latine și „lumii latine" în general.

Nu spunem lucruri noi atunci cînd afirmăm că patristica latină, recte întreg Evul Mediu „întunecat", se construiește pe latura *morală* a scrierilor *literare* latine, pe oratori, retori, juriști și istorici. În acest context, opera Sf. Augustin pare un accident fericit. Desigur, așa cum vom găsi în orice comentariu dedicat perioadei, nu este o noutate că gîndirea filosofică grecească răzbate, firav, și în cazul altor părinți latini ai bisericii. Așa cum am văzut, e cazul lui Ambrozie influențat de Origene sau al lui Boethius aflat în admirația lui Aristotel. În rest, toată cultura occidentală timpurie stă în umbra lui Cicero, a moralei și a cuvîntării frumoase. Pentru Cicero, ca și pentru întreaga cultură occidentală timpurie, lumea, ideea, cerul și Dumnezeu stau sprijinite pe cuvînt. Pentru Cicero, cum bine se știe, omul nu este decît un animal care vorbește, iar cu cît o face mai bine, mai frumos, mai elocvent, cu atît este mai om. Ce altceva spune Cicero în *De oratore* sau în *De inventione rhetorica*? decît că umanitatea omului stă în elocință, lucru asumat deplin de cultura occidentală și respins cu putere de lumea bizantină care în această privință este mult mai sofisticată și mai „metafizică".

Dar să vedem cum vedea Cicero elocința. Și întrucît nu am găsit o sinteză mai bună și mai succintă a ideilor sale decît la francezul É. Gilson, vom reda, pe scurt, concluziile acestuia: „Începînd cu *De inventione rhetorica*, dar și cu mai multă tărie în *De oratore*, Cicero a dezvăluit greșeala celor care cred că elocința se predă sau se dobîndește învățînd retorica. Era, el însuși, prea artist, ca să nu știe că regulile se nasc din artă, și nu invers; dar, așa cum se opunea retorilor puri îi denunța cu hotărîre și pe specialiștii gîndirii pure, și ai speculației. Într-un fragment foarte ciudat din *De oratore*, Cicero a refăcut istoria culturii umane așa cum și-o închipuia el. La început, marile căpetenii de popoare, ca Licurg sau Solon, a căror elocință nu este decît înțelepciunea care se exprimă în public pentru binele cetății. Mai tîrziu apar oameni care, ispitiți de farmecul înțelepciunii, se hotărăsc să se dedice întrutotul studierii ei. Cel mai mare și, poate, primul dintre acești dezertori ai cetății este Socrate, vinovat de despărțirea înțelepciunii de elocință. Despărțire fatală pentru amîndouă, într-adevăr, căci a dus treptat la starea de lucruri pe care Cicero o deplînge, o elocință care nu e decît o retorică, pentru că nu mai are nimic de spus, și o înțelepciune stearpă, care nu mai știe să vorbească. De acum înainte, filosofii trebuie învățați din nou să vorbească, sau, ceea ce înseamnă același lucru, oratorii să gîndească. Un orator învățat este deopotrivă elocvent și înțelept, una datorită celeilalte. De vreme ce poți fi înțelept fără să fii elocvent, dar nu și elocvent fără să fii înțelept, idealul uman ce trebuie urmat este cel de doctus orator: oratorul învățat (*De oratore*, III, 142, 3)”[564].

Există în această descriere a filosofului francez strecurată o idee definitorie despre cultura apuseană, dar și a Europei, în general, idee care nu este exploatată suficient de către acesta. *Anume că Europa nu este moștenitoarea directă a culturii grecești, ci doar a celei*

564 É. Gilson, *Op.cit.*, p. 161.

latine care, cel puțin pînă în Renaștere, prin drept, știința oratoriei, istorie și un model de civilizație, va domina gîndirea Evului Mediu dar și aspirația ei spre același tip de civilizație/model social. În acest sens, Imperiul Carolingian de la Clovis la Carol cel Mare sau Ludovic cel Pios pentru Evul Mediu timpuriu, dar mai apoi și Sfîntul Imperiu Roman de Națiune Germană, numit așa din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XIX-lea, deși acesta își începe efectiv existența în anul 962 odată cu domnia lui Otto I și cu diviziunea *de facto* a Imperiului Carolingian, nu sunt exemple de neglijat pentru a susține ipotezele formulate mai sus. Asta, cel puțin, la nivel de organizare și idee socială.

În ceea ce privește problema expansiunii ideilor ce țin de patristica latină în partea occidentală și centrală a Europei[565], desigur, așa cum bine se cunoaște, Roma a trimis încă de timpuriu misionari în cea mai vestică parte a Europei, respectiv în Britania Maior, iar o parte a populațiilor celtice au fost creștinate pînă la începerea așa-numitului „ev întunecat", o formulare absolut nefericită a unor istorici ai culturii occidentale.

Încă la sfirșitul secolului al VI-lea și începutul celui de al VII-lea, papa Grigore a trimis mai mulți călugări, în frunte cu Augustinus, pentru a propovădui evanghelia acestor popoare, întrucît nu se putea baza pe autohtonii creștinați pentru a propovădui *Cartea*. Beda Venerabilul va istorisi cu multă acurateță în a sa *Istorie ecleziastică a poporului englez* povestea acestei aventuri misionare și succesele ei incontestabile. Probabil că această scriere a călugărului englez Beda poate fi considerată cea dintîi istorie a ideilor și faptelor teologico-filosofice (referitor la apectul filosofic s-ar putea să fie spus prea mult, n.n. M.A.) ale Europei Medievale[566].

565 Christopher Dawson, *The Making of Europe*, Sheed and Ward, London, 1932, passim.

566 Vede și É. Gilson, *Op.cit.*, p. 166.

Unii comentatori, mai ales cei englezi, afirmă că încă începînd cu 601, dată la care Augustinus era deja uns episcop de Canterbury, Roma, care era extrem de interesată de Britania, a înmulțit trimiterea călugărilor misionari și a a obiectelor de cult bisericesc, dar și a foarte multor cărți. Desigur, nu se poate ști cu exactitate care vor fi fost acelea, dar foarte posibil cărți necesare evanghelizării, dar și cele deprinderii limbii latine.

Se pare că evanghelizarea a mers mai bine decît se aștepta, astfel încît în anul 644 un englez ajunsese să fie episcop al Angliei de est, în timp ce la 655 un saxon cu un nume bisericesc predestinat, Deusdedit, devenea episcop de Canterbury. Impunerea latinei în școlile mănăstirești avea să creeze suficient personal autohton apt pentru a duce mai departe creștinarea populațiilor anglo-saxone.

Lucrurile au mers atît de bine, în ciuda unor greutăți inerente cu o populație păgînă destul de îndărătnică, încît pe la mijlocul secolului al VII-lea Roma decide să trimită în Britania misionari cărturari. Beda Venerabilul ne spune că la moartea lui Deusdedit, papa Vitalian a hotărît să numească un nou episcop de Canterbury în persoana unui călugăr grec pe nume Theodoros care, dincolo de stăpînirea dogmei, era un cunoscător bun al limbilor latină și elină. Acesta, spune Beda, era însoțit de un abate african pe numele său Hadrian, la fel de învățat ca și noul episcop și care va deveni mai marele mănăstirii *Sfîntul Petru* din Canterbury. Desigur, Beda poate fi o sursă absolut demnă de crezare, iar aprecierea lui în ceea ce privește limba latină era una autorizată, însă nu poate fi luat ca reper în ceea ce privește cunoștințele de limbă greacă ale celor doi, întrucît el însuși nu cunoștea această limbă. Ceea ce ne face să credem că lucrurile nu au stat tocmai așa, este faptul că odată cu moartea elevilor lui Hadrian, cultura și limba greacă s-au pierdut aproape cu desăvîrșire, însă tot ceea ce a ținut de cultura și limba latină va începe să înflorească. E o observație pe care toți istoricii

culturii, în general, dar și cei care se vor ocupa strict de această perioadă, o vor admite.

Cum bine se știe, anglo-saxonii au fost extrem de receptivi și avizi în ceea ce privește asimilarea culturii și limbii latine, astfel că la o distanță de numai un secol a fost posibilă trimiterea pe continent a misionarilor formați în Britania, în speță în școlile din Wessex. Că originea acestei școli nu este pe deplin lămurită pînă în prezent este un fapt acceptat aproape unanim de către diferitele școli și este accentuată mai ales de cea franceză prin unul dintre cei mai iluștri reprezentanți ai ei, É. Gilson, la concurență acerbă cu școala engleză care va susține temeinicia și întîietatea nu doar a asimilării și propagării culturii latine pe continent, dar și a celei grecești (Fr. Copleston). Iar dacă în prima parte a afirmației, referitor la cultura latină, ar putea exista o întemeiere, a doua e discutabilă, deși nu e exclusă. Precaritatea izvoarelor și relativ „puținătatea" informațiilor credibile fac posibilă o atitudine de îndoială în ceea ce privește „latura grecească a problemei".

Unul dintre călugării misionari englezi, format în mănăstirile din Malmesbury, Exter și Nursling, un om cu o excelentă educație și cu vocație de propovăduitor, pe numele său Winfridus, va fi cel care va deveni primul episcop de Mainz, martirizat la 758 și apoi recunoscut drept Sfîntul Bonifaciu, apostol și civilizator al Germaniei.

É. Gilson îl va da exemplu pentru a ilustra starea intelectuală, morală și religioasă a galilor spre mijlocul secolului al VIII-lea, respectiv în perioada în care Carloman renunță la tron pentru a se călugări. S-a păstrat scrisoarea Sfîntului Bonifaciu (Winfridus) trimisă papei Zaharia în cuprinsul căreia, pe lîngă rugămințile privind ajutorul în reorganizarea bisericii din Galia, Winfridus face un tablou dantesc al stării acestei biserici.

Renașterea Carolingiană

Nu vom insista prea mult asupra așa numitului „ev întunecat", întrucît nu dorim să deviem de la istoria ideilor metafizice ale epocii studiate și să cădem în păcatul de a nara o istorie foarte bine cunoscută a acestei perioade pe care am putea-o numi o perioadă „educațională", de pregătire a ceea ce avea să urmeze odată cu apariția pe firmamentul Scolasticii a lui Ioan Scotus Eriugena.

Desigur, dacă ne gîndim la istoricii filosofiei aparținînd școlilor franceze și engleze – din motive lesne de înțeles pare că istoricii germani sunt mai obiectivi – această perioadă este tratată diferit, fiecare dintre cele două școli abordînd oarecum părtinitor această perioadă.

Nu încape îndoială faptul că un educator și civilizator precum Alcuin este privit sumar sau aproape ignorat în școala engleză și tratat, în mod evident, mai mult decît amănunțit de către cercetătorii francezi. Nu întîmplător É. Gilson[567] afirmă: „Ce și-a propus, Alcuin a făcut cu adevărat, căci a pus bazele viitoarei Universități din Paris, în care gîndirea secolului al XIII-lea avea s-o depășească, într-adevăr, pe cea a lui Platon și Aristotel. Încă de la sfîrșitul secolului al IX-lea (către 885), în *Cronica de la Sfîntul Grall* a călugărului germanic Notker cel Gîngav, își face apariția ceea ce am putea numi tema istorică de *translatione studii.* Citim, chiar de la începutul operei, povestea romanțată, și de altfel plină de confuzii, a sosirii în Franța, în timpul domniei lui Carol cel Mare, a unui englez pe nume Alcuin (Albinus), cel mai mare dintre învățații timpurilor noi. Acest *supra caeteros modernorum temporum* de altfel ne aduce aminte la timp că noțiunea noastră de Ev Mediu este modernă și că în Evul Mediu oamenii se considerau moderni. Carol cel Mare, adaugă Notker, l-a oprit pe acest Alcuin lîngă el,

567 *Filosofia în Evul Mediu*, p. 178, Humanitas, București, 1995.

s-a mîndrit să-i fie elev și să-i spună profesor și, în sfîrșit, i-a dat abația Saint-Martin din Tours, ca să-i învețe pe cei care aveau să se adune în jurul lui. După care Notker conchide, într-o frază al cărei ecou avea să răsune peste veacuri: «Învățătura lui Alcuin a fost atît de rodnică, încît galii de azi, sau francezi, au ajuns egalii vechilor romani sau atenieni»". Ceea ce este, evident, o exagerare.

Faptul că Alcuin este de origine anglo-saxonă nu îi face pe istoricii englezi ai filosofiei să îi exacerbeze meritele, așa cum o fac francezii, ba din contra, în marea majoritate, istoricii englezi ai filozofiei aproape că ingoră, sau cel puțin minimalizează ușor aportul lui Alcuin și al francezilor la această perioadă educațională, destul de tulbure de altfel, și încearcă să maximizeze rolul călugărilor irlandezi și englezi, inclusiv Alcuin, în transmiterea culturii latine și grecești spre zorii noului Ev care începe odată cu renașterea carolingiană.

Moartea lui Carloman, survenită în anul 771, l-a pus pe Carol cel Mare în postura de a fi singurul conducător al teritoriilor francilor, iar odată cu prăbușirea ținutului lombarzilor a putut deveni regele cel mai important al creștinătății. Sfîrșitul anului 800 este marcat de încoronarea sa ca împărat al Occidentului și marchează punctul culminant al puterii francilor, ulterior acest imperiu franc divizîndu-se și căzînd în mîna gemanicilor. Dar acest fapt avea să survină la ceva timp după căderea dinastiei merovingienilor.

Carol cel Mare are meritul incontestabil de a reorganiza și de a reforma Occidentul creștin, profund divizat pînă la rodnica sa domnie. El a înțeles deplin faptul că o reorganizare politică nu poate fi suficientă iar forța de constrîngere nu poate înlocui un sistem educativ care ar fi urmat să niveleze oarecum pornirile eretice și nestatornicia culturală, mentală, a supușilor săi. În această ordine de idei, Charlemagne înțelege faptul că pentru a putea realiza acest deziderat este nevoie de savanți și pedagogi care nu se

prea găseau în rîndul francilor la acea vreme, întrucît încă din secolul V, Galia romanizată se afla într-un declin cultural și identitar accentuat, acest lucru acutizîndu-se în următoarele două secole și ajungîndu-se în jalnica situație ca școala ca instituție să lipsească aproape cu desăvîrșire. Bruma de educație și cultură care mai exista se făcea la un nivel extrem de scăzut încă și doar în mănăstiri.

Avînd în vedere această situație de fapt, Carol aduce în regatul său învățați și dascăli străini, de la italieni, cum sunt Pietro di Pisa și Paulus Diaconus[568]. Primul a predat latină la *Școala Palatină,* iar celălalt a predat greacă, în același loc între anii 782–786, urmat fiind de un alt italian, Paulo de Aquiteia care preia catedra și o ține zece ani, între 777–787.

Mai putem aminti aici doi spanioli Agobard și Theodulf, primul devenit arhiepiscop de Lyon, iar cel de al doilea, episcop de Orleans. Totuși, așa cum menționam (*vede supra*), atît spaniolii cît și italienii nu au avut o contribuție atît de importantă precum Alcuin din York.

Alcuin

Alcuin a fost educat în York, Anglia fiind mult mai avansată educațional și cultural decît regatul francilor la acea vreme. Acest fapt se datora, în special, organizării unei școli pe lîngă arhiepiscopia din Canterbury de către Theodor din Tars, un grec care în jurul anului 669 va deveni arhiepiscop al acesteia. Școala și biblioteca organizate împreună cu abatele Hadrian vor deveni nucleul renumitului centru cultural și educațional din York. Alcuin va dobîndi învățătura sub îndrumarea lui Aelbert, cu care a călătorit la Roma, iar în acea călătorie l-a cunoscut pe Carol. În anul de grație 767,

568 Vede supra, pp. 53– 55.

odată ce Aelbert devine arhiepiscop de Canterbury în locul lui Egbert, conducerea școlii îi revine lui Alcuin.

Într-un joc al destinului, Alcuin îl reîntîlnește pe Carol odată cu a doua călătorie la Roma, în anul 781. Întîlnirea are loc la Parma unde Carol îl convinge pe Alcuin să intre în serviciul său. Desigur, acest lucru se va întîmpla în 782 după ce, conform uzanțelor vremii, Alcuin primește aprobarea regelui și superiorului său pe linie bisericească, respectiv a lui Aelbert.

A preluat în același an conducerea *Școlii Palatine* pe care a păstrat-o, cu mici întreruperi cauzate de două vizite în Anglia, pînă în anul 796, cînd se retrage la mănăstirea SF. Martin din Tours unde va muri cîțiva ani mai tîrziu.

Alcuin nu va fi un gînditor original, dar nu va fi lipsit de harul pedagogic și de capacitatea de a organiza *Școala Palatină*. Pentru a reuși să structureze rațional cursurile acesteia, va apela la scrieri precum cele ale lui Cicero, Boethius, Beda Venerabilul sau Isidor din Sevilla. La Tours, în ultimii ani ai vieții, una din preocupările de bază, pe lîngă cele de ordin pedagogic, a fost cea legată de îmbogățirea bibliotecii, în acest scop aducînd de la York o sumedenie de copii ale unor manuscrise. El a fost cel care a revizuit *Vulgata* sau a supravegheat acest lucru, oprind prin cultura sa, mult peste mediul epocii, coruperea textelor sfinte.

În afara *Școlii Palatine* și a celei din Tours, au mai existat în epocă și alte școli, de mai mică importanță, pe lîngă mănăstirile din St. Gall, Corbie și Fulda. Aici școala era structurată pe două niveluri, unul fiind dedicat celor care aveau să îmbrățișeze cariera religioasă, *schola claustri*, și alta pentru tinerii mireni, *schola exterior*, în ciuda faptului că la 871 Ludovic cel Pios decretase că mănăstirile vor organiza școli doar în folos și cu scop strict monahal.

Reîntorcîndu-ne la *Școala Palatină*, aceasta era organizată într-un mod diferit pe baza scrierilor și viziunii lui Alcuin, întrucît

dacă celelalte școli aveau în centrul studiului exclusiv religia și interpretarea acesteia, aici (la *Școala Palatină*) programa cuprindea, dincolo de studiul și exegeza textelor sacre, studiul artelor liberale, respectiv al gramaticii, retoricii și dialecticii într-un ciclu primar (*Trivium*), dar și al aritmeticii, geometriei, astronomiei și muzicii, într-un ciclu secundar numit *Quadrivium*.

De remarcat faptul că logica apărea în manualele lui Alcuin, influențat fiind puternic de Boethius, în timp ce gramatica era predată în baza unor lucrări ale unor autori antici, cum ar fi Smaragdus. E adevărat, în ultimii ani de domnie a lui Charlemagne, a început să predea gramatica în *Școala Palatină* un oarecare Clemens Scotus, care a scris o lucrare proprie de gramatică intitulată *Ars grammaticae*. În rest, literatura era predată după Priscian și Donatus.

Rabanus Maurus

Rabanus Maurus, personalitate pe care nu o putem omite datorită influenței majore pe care a avut-o în educația din Germania, se află și el cuprins în renașterea carolingiană. Discipol al lui Alcuin, acesta a predat în mănăstirea de la Fulda iar în 847 a fost numit arhiepiscop de Mainz. El s-a ocupat cu precădere de educația monahilor editînd în acest scop lucrarea în trei volume intitulată *De Institutione Clericorum*. Aceste cărți, dincolo de natura lor privind religia și organizarea religioasă, mai cuprind și expuneri privind cele șapte arte liberale. În general, Ranbanus Maurus, la fel ca maestrul său, nu este un autor original, scrieri cum sunt *De rerum naturis* fiind inspirate pînă la plagiat din Isidor din Sevilla, Beda Venerabilul și, ca mai toți autorii vremii, Augustin. El era un mistic profund, toate exegezele sale îndreptîndu-se într-acolo. A fost numit și *Praeceptor Germaniae*, mai ales datorită devoțiunii sale în instruirea clerului.

Drept concluzie, renașterea carolingiană a fost o perioadă în care Occidentul a început să învețe. Ceea ce s-a realizat cu adevărat a fost o răspîndire și structurare a învățămîntului, a educației teologice și a redescoperirii învățăturii deschise de cele șapte arte liberale. Nu au existat mulți gînditori originali în această perioadă a culturii europene. Totuși, nici secolul IX d.Ch. nu va rămîne fără un metafizician de sorginte platonică care să mențină creativitatea gîndirii acestui continent. El a fost Ioan Scotus Eurigena.

XXIX.

Filosofi ai Evului Mediu. De la Ioan Scotus Eurigena la William Occam

Ioan Scotus Eriugena

Este o întreagă polemică între școlile franceze și engleze asupra formației lui *Ioan Scotus Eriugena*. Dacă școlile franceze acreditează ideea după care călugării irlandezi, așa cum era și Ioan Scotus Eriugena (Scotus nu înseamnă, în cazul de față, scoțian, ci se referă la Scotia de sus care în acea vreme aparținea Irlandei, iar Eriu înseamnă tocmai irlandez) erau rudimentari în ceea ce privește stăpînirea limbii grecești, scoala engleză, în mod evident, afirmă contrariul.

Francezii speculează faptul că acesta (I. Scotus Eriugena) era la fel cu toți irlandezii, respectiv stăpînea doar alfabetul grecesc sau în cel mai bun caz rudimente ale acestei limbi și că ar fi învățat grecește în Franța, la Saint Denis, lucru puțin credibil, în opinia noastră. Școala engleză, în schimb, susține faptul că acesta cunoștea greaca veche mult peste medie și o învățase în Irlanda mult înainte de venirea lui în Franța, în jurul anilor 840–850, la curtea lui Carol cel Pleșuv.

Va fi, desigur, profesor la *Școala Palatină* unde era admirat pentru vasta sa cultură și pentru spiritul său ascuțit. Nu sunt date exacte care să ne permită să afirmăm că ar fi fost numit preot, însă se știe că, la îndemnul lui Hincmar, episcop de Rheims, ar fi intervenit în disputa privind predestinarea, întocmind o lucrare în acest sens, numită *De praedestinatione*. Poziția sa neutră și ori-

ginală asupra problemei a determinat cele două tabere aflate în contradicție să îl suspicioneze de erezie.

Carol cel Pleșuv îl va îndemna să traducă manuscrisul lui Pseudo–Dionisie cuprinzînd mai multe lucrări ale acestuia din urmă. Și aici există o controversă. Dacă școala engleză pretinde că ar fi prima traducere occidentală a lui Pseudo–Dionisie, școala franceză contrazice în forță acest fapt. Pe de o parte, autorii englezi spun că manuscrisul primit de la Carol cel Pleșuv ar fi fost un dar al împăratului Mihail Balbus către Ludovic cel Drept, iar primul căruia i-a fost încredințat spre traducere a fost Ioan Scotus Eriugena, acesta realizînd prima traducere, pe de altă parte, școala franceză susține că primul traducător al unui *Corpus areopagiticum* ar fi fost Hilduin abatele de la Saint–Denis, mănăstire fondată chiar de către Areopagit, ceea ce nu era convingător nici pentru acele vremuri. Se înțelege din retorica savanților francezi că Dionisie, odată cu fondarea mănăstirii, ar fi lasat acolo și manuscrisele sale.

Acest lucru este cu atît mai puțin credibil astăzi cu cît nu era nici atunci, ipoteza englezilor fiind mult mai rațională.

Pe lîngă scrierile lui Pseudo–Dionisie traduse și comentate de Ioan Scotus Eriugena (a tradus totul, cu excepția *Teologiei mistice*), vor mai apărea, în traducerea aceluiași scrieri ale lui Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, dar și lucrarea Sfîntului Grigorie de Nisa, *De Hominis Opificio*. Se speculează că ar mai fi comentat *Evanghelia după Ioan* și unele scrieri teologice ale lui Boețiu pe lîngă comentariul de mare importanță la lucrarea lui Dionisie, *Ierarhia cerească*.

În ceea ce privește scrierile sale originale (pe cît era posibil să fii original la acea dată, n.n., M.A.), *De Divisione Naturae* este vîrful de lance al operei sale pentru care, de altfel, rămîne ca fiind primul și ultimul mare filosof al secolului al IX-lea.

La unison, deși se speculează doar, cercetătorii operei sale sunt de acord ca moare undeva în jurul anului 877, cam în același timp cu Carol cel Pleșuv.

La începutul lucrării sale *De Divisione Naturae*, într-un dialog de tip socratic, Ioan Scotus Eriugena definește conceptul de natură prin „totalitatea celor care sunt și a celor care nu sunt", deschizînd o sumă de speculații dialectice asupra acestei propoziții. Astfel, în opinia sa, cele percepute prin simțuri sau de către intelect, ar fi *cele ce sunt*, iar cele care transcend acestor două sunt *cele ce nu sunt*. Pe de altă parte, cele ce stau în „semințele"(semina) lor *nu sunt*, în vreme ce acelea care s-au dezvoltat din acestea *sunt* iar prin contagiune, omul care își pune viața în credința pentru Dumnezeu *este* în vreme ce necredincioșii *nu sunt*. Astfel, pentru Ioan Scotus termenul de natură nu se referă la ființările contingente, ci la veșnicia supranaturală, prin urmare, în viziunea sa, la întreaga Realitate.

Pornind de aici, el crede că Natura este divizată în patru specii, după cum urmează:

Natura care creează și nu este creată
Natura care este creată și creează
Natura care este creată și nu creează
Natura care nu creează și nu este creată

Să încercăm să explicităm, pe scurt, aceste aserțiuni:

Natura care creează și nu este creată face, evident, referire la Dumnezeu care este cauza tuturor lucrurilor, el însuși fiind fără cauză, „a celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt și a celor ce nu sunt ca fiind ceea ce nu sunt", cum ar spune Platon. El este începutul, dar și mijlocitorul, din moment ce tot ceea ce există și nu există sunt prin intermediul lui. Totodată, început fiind și mijloc el este și cauză finală, adică scop. El este primul principiu care a adus totul la ființă din starea originară de neființă.

Pînă aici, totul este în deplină concordanță cu dogma creștină care face referire la creația *ex nihilo*. Ceea ce urmează însă, respectiv ideea că Dumnezeu este creat în creație și că începe să fie odată cu lucrurile create poate lăsa impresia unui panteism *sui generis*. Iar acest lucru este un fals. Conceptul de *theofanie* pe care îl preia Ioan Scotus Eriugena de la neoplatonici pare să fie aici cheia filosofiei Maestrului irlandez, chiar dacă savanții englezi în opoziție, desigur, cu cei francezi, nu admit asta. Ei arată că nu neapărat neoplatonismul este cel care îl influențează pe Ioan Scotus Eriugena, ci ideea după care există o distincție între Dumnezeu și creație, iar Dumnezeu prin raportarea Sa cu creația este *Natura quae creat et non creatur*. Acest lucru este, într-o oarecare măsură, discutabil, întrucît oricît am vrea să despărțim filosofia lui Ioan Scotus Eriugena de dogma creștină a Revelației, de conceptul de *theofanie*, acest lucru apare ca forțat, neputînd afirma erezia lui Ioan Scotus, de încălcarea de către acesta a dogmelor fundamentale ale creștinismului.

Referindu-ne la *Natura quae creat et non creatur*, Ioan Scotus Eriugena este influențat de către Pseudo-Dionisie întrucît el afirmă cunoașterea afirmativă (*aphophantike*) și cunoașterea negativă (*kataphantike*) a acestui(ei) concept/specii. Tot de la Dionisie va prelua ideea după care Dumnezeu nu trebuie numit nici Adevăr, nici Esență sau Înțelepciune, ci Supra-Adevăr, Supra-Esență, Supra-Înțelepciune, deoarece numele celor create nu pot fi aplicate lui Dumnezeu decît în mod metaforic.

Fr. Copleston[569] afirmă o dialectică foarte ingenioasă a Maestrului irlandez arătînd că: „De pildă, prin metoda afirmativă spunem că Dumnezeu nu este înțelept, ceea ce, la prima vedere, pare o contradicție, însă în realitate, atunci cînd spunem că Dumnezeu este Înțelepciune, folosim cuvîntul «înțelepciune» în-

569 *Op. cit.*, pp. 117 – 118.

tr-un sens metaforic (un sens «analogic» ar spune scolasticii), iar atunci cînd spunem că Dumnezeu nu este înțelepciune folosim cuvîntul în sensul lui propriu și primar (în sensul înțelepciunii umane, singura pe care o putem cunoaște direct. Prin urmare, contradicția nu este reală, ci verbală și este rezolvată cînd afirmăm că Dumnezeu este Supra–Înțelepciune".

Mergînd pe firul acestei demonstrații, cercetătorul englez afirmă că Supra-Înțelepciunea este o modalitate afirmativă a gîndirii doar în aparență deoarece gîndirea nu conferă un conținut care ar corespunde vocabulei „supra" și care ar fi aglutinat noțiunii de înțelepciune, astfel în realitate „supra" nu este decît o „*via negativa*", deoarece cuvîntul „supra" adăugat la „înțelepciune" este echivalentul unei negații. „Din punct de vedere verbal nu există negație în predicatul «supra – Înțelepciune», însă atunci cînd avem în vedere conținutul gîndirii, există o negație"[570].

Altfel luînd lucrurile, în logica lui Ioan Scotus, care nu face diferențierile subtile ale savantului englez, acesta afirmă (Ioan Scotus) că propoziția „Dumnezeu este esență" este una afirmativă, iar „Dumnezeu nu este esență" este una negativă, în timp ce „Dumnezeu este Supra– esență" este o propoziție afirmativă și negativă în același timp. Astfel, avem oarecum într-un avans de vreo 700 de ani celebra schemă dialectică hegeliană *teză – antiteză – sinteză*.

Cu toate acestea, nu vom risca să sugerăm măcar că Ioan Scotus Eriugena ar fi fost un raționalist și că ar fi vrut să raționalizeze credința. Această afirmație a lui Copleston ni se pare falsă, atîta timp cît Maestrul irlandez afirmă în mod clar că orice căutare a adevărului trebuie să pornească de la *Sfintele Scripturi*, întrucît Dumnezeu ne cere mai întîi să credem și abia apoi înțelegere rațională și știință, întrucît credința naște știința și o iluminează.

570 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 118.

Totuși, nu am vrea să se creadă că am afirma profundul misticism al lui Ioan Scotus Eriugena. Acest lucru ar fi cît se poate de fals. El arată în mod foarte clar că rațiunea este profund necesară pentru interpretarea textelor sacre iar că întreaga tradiție a patristicii orientale și occidentale, tradiție cu profunde implicații filosofice și juridice, a fost născută încă de primii părinți occidentali (Sf. Augustin) sau orientali (Dionisie, Maxim, Grigorie), care prin rațiunea luminată de credință au ajuns la adevărata înțelepciune și au creat marea filosofie a timpurilor lor. Desigur, putem fi de acord că Eriugena nu a făcut o distincție clară între lumea revelației și cea a lucrurilor, prin urmare între transcendență și rațiune, dar tocmai aici stă măreția gîndirii lui care este una oarecum subiectivistă *avant la lettre*, o gîndire a subiectului care se apleacă asupra lui și se cercetează cercetîndu-l astfel pe Dumnezeu, ceea ce este aproape de neconceput pentru acele vremuri. Nu degeaba a fost suspectat și acuzat chiar de erezie tocmai de cei care i-au cerut sprijinul și s-au bazat pe autoritatea și ascuțimea minții lui. Cel care va face diferențierea netă între subiectul care cunoaște și obiectul cunoașterii și va crea o filosofie numită a realismului, adică o filosofie a obiectului, a obiectivității raționale, este cel ce va avea pretenția a raționaliza credința, respectiv Thoma din Aquino. În acest sens, considerăm noi, intuția faptului că subiectivitatea este creatoare de conținut obiectiv îl face pe Ioan Scotus Eriugena să se situeze deasupra viziunii thomiste asupra *imaginativului poietic rațional* thomist și să depășească, ce-i drept timid și încă intuitiv, nivelul concepției thomiste asupra lumii.

„Asemenea Sfîntului Augustin și Sfîntului Anselm, Eurigena gîndește în regimul lui *Credo ut intelligam*, iar filosofia lui se resoarbe în întregime în corpul înțelepciunii creștine; a vrea să le desparți i se pare zadarnic, căci filosofia trăiește din viața acestei înțelepciuni, de care rămîne legată organic în timpul exercitării

sale. Să acceptăm însă, așa cum vom avea deseori ocazia să observăm, că Eriugena are darul periculos al formulelor și că nu s-a dat în lături de la cele provocatoare; dar am greși dacă l-am ataca abuzînd de propria lui virtuozitate, cu atît mai mult cu cît el se știa, în general, mai bine apărat decît ne-am închipui. Cînd se citește faimoasa frază din *De praedestinatione* I, 1: *Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque vera religionem esse veram philosophiam*[571], e învinuit de raționalizarea religiei[572], dar, cînd a scris-o, a avut cu siguranță în vedere tratatul *De vera religione* a Sfîntului Augustin (V, 8): *Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapiantiae studium, et aliam religionem*[573]. De asemenea, cînd citim în *De divisione naturae*, I, 69: *Ideoque prius ratione utendum est, in his que nunc instant, ac deinde auctoritate*[574], descoperim cu ușurință o profesiune de credință rațională; dar dacă vom compara fragmentul cu Augustin, *De ordine* II, 9, 26, vom vedea că textele nu sunt atît de diferite. De fapt, se pare că Eriugena a dovedit un instinct aproape fără greș în a lua din Părinții Bisericii formulele lor cele mai vulnerabile. Și cum formula merge aproape întotdeauna în sensul neoplatonismului, Eriugena a sfîrșit prin a scoate în evidență în stare pură un aspect autentic al gîndirii lor, dar care, la ei, era echilibrat de forțe de natură diferită, și care la el, din cauza efectului de ansamblu astfel obținut, pare cel mai adesea că nu se echilibrează cu nimic. Faptul că Eriugena este acoperit în privința fiecărui aspect în parte nu este o garanție a soliditătii

571 De acolo se conchide că adevărata filosofie este religie adevărată și, invers, că adevărata religie este filosofie adevărată (lb.lat.).

572 Vidi, Copleston, *Istoria Filosofiei*, vol. II, cap. *Ioan Scotus Eriugena*, passim (n.n. M.A.).

573 Căci așa se crede și se învață că ceea ce este principiul mîntuirii omenești nu este o altă filosofie, adică studierea înțelepciunii, ci o altă religie (lb. lat).

574 De aceea trebuie să ne folosim mai întîi de rațiune în aceste situații care ne copleșesc acum, și apoi de autoritate (lb. lat.).

doctrinare a întregului, dar faptul că întregul nu este sigur nu îndreptățește respingerea simplistă a fiecărei formule. Pentru cei care-și îndreaptă arma spre erezie, Eriugena este o țintă ușoară: cîștigi dintr-o dată, dar rămîi deseori rușinat cînd constați după aceea că, trăgînd în Eriugena, i-ai atins pe Dionisie, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Grigorie al Nyssei, Sfîntul Grigorie al Nazianzului, Sfîntul Ambrozie sau Sfîntul Augustin".[575]

Atunci însă cînd vorbește despre natură, așa cum spuneam undeva mai înainte, Eriugena folosește pe deplin metoda dialecticii prin două operațiuni esențiale, diviziunea și analiza, iar a treia, sinteza, vine ca rezultat firesc al desfășurării celor două. Diviziunile naturii descrise de Ioan Scotus Eriugena și expuse de noi anterior, patru la număr, ar putea fi reduse la două, întrucît *a doua diviziune și a treia* (1. *Natura care este creată și nu creează ;2. Natura care este creată și creează*) sunt create, iar prima și ultima necreate (1. *Natura care creeaza și nu este creată*; 2. *Natura care nu creează și nu este creată*). Noțiunea de diviziune are la Ioan Scotus Eriugena sensul de creație care, la rîndul ei, este văzută ca fiind Unul din care se produce multiplul. Prin urmare, aceste tipuri de diviziune sunt tot atîtea motoare sau operatoare ontologice. Acest lucru a fost observat de mult timp și analizat ca atare de către comentatorii filosofiei. Cu toate acestea, noi vom analiza toate cele patru ipoteze ale diviziunii naturii.

Mergînd, așadar, înainte cu prima diviziune care, așa cum am văzut mai înainte, o implică și pe a patra, Ioan Scotus Eriugena în acel subiectivism filosofic *avant la lettre* de care vorbeam afirmă despre Dumnezeu că nu poate fi numit înțelept (el este Supra-Înțelept n.n., M.A.) deoarece termenul nu poate fi predicat despre cele materiale cîtă vreme folosim categoriile, inclusiv pe cele aristotelice, care sunt aplicabile doar obiectului, de unde, zicem

575 Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București, 1995.

noi, lipsa desăvîrșită a noțiunii de subiect și al celei de libertate, noțiuni care se includ în filosofia greacă. Filosofia greacă este o filosofie a obiectului și obiectivării prin raportare opozitivă, și nu o filosofie a subiectului și a tuturor conceptelor pe care le implică analiza acestuia, respectiv intuiția și sensibilul în sensul kantian și apoi kirkegaardian sau, în contemporaneitate, henrichian. În felul acesta, Dumnezeu nu este esență și nici substanță (*ousia*) întrucît el nu are dimensiuni și nu ocupă un loc (spațiu) iar despre El nu poate fi făcută o judecată afirmativă sau negativă, El fiind infinit mai mult. De aceea Eriugena afirmă că o categorie nu poate fi aplicată lui Dumnezeu întrucît ele (categoriile) se raportează la lucruri, or, Dumnezeu nu este lucru și se mai pot raporta (categoriile) la ceea ce este creat, or, Dumnezeu nu este creat. În acest fel, Eriugena se depărtează de monism, afirmînd că Dumnezeu transcende *praedicabilia*, dar se alătură doctrinei care afirmă transcendența lui Dumnezeu la modul la care a admis-o Pseudo-Dionisie. Ca o concluzie logică, chiar dacă am admite că putem deduce din creație pe Dumnezeu și că astfel am putea stipula că există, nu vom putea, în schimb, deduce *ce* este El.

Totuși, dincolo de aceste speculații, problema continuă să persiste. Am ajuns la concluzia că Dumnezeu nu este creație și, totodată, nu a existat înaintea ei, prin urmare, singura situație logică este aceea că Dumnezeu și creația sunt co-eterne, iar lucrul, timpul și spațiu sunt anihilate și reduse la subiect, lucru pe care îl afirmăm și noi în analiza pe care am făcut-o *imaginativului poietic rațional aprioric* (din nou în sens generic). Iată-ne ajunși în plin existențialism kirkergaardian sau berdiaevian sau, mai degrabă, următorul text din *De divisione naturae* I, 72 ne duce însepre un panteism de tip spinozist: „Atunci cînd auzim că Dumnezeu a făcut lucrurile, ar trebui să înțelegem că Dumnezeu este în toate lucrurile, adică este esența tuturor lucrurilor. Căci doar el singur

este cu adevărat și tot ceea ce se spune că există cu adevărat în cele ce sunt este Dumnezeu însuși".

Cu toate acestea, în ciuda acestui „exstențialism" *avant la lettre* sau spinozism pe care cu multă generozitate (sic!) i-l atribuim, în ciuda unei aparențe de speculație rațional–filosofică pură, Ioan Scotus Eriugena se menține, ca linie fundamentală, sub autoritatea dogmei bisericii întrucît în ciuda raționamentelor derutante mai sus prezentate el nu încearcă, dupa cum singur spune, să nege creația, ci, în sensul de a nega categoria curentă de accident asimilată acesteia, în înțelesul în care o percepe filosofia și, prin aceasta, înțelegerea omenească. În acest fel, situîndu-se deasupra tuturor categoriilor, Dumnezeu este „Supra-Esență inteligibilă".

A doua diviziune a naturii afirmată prin propoziția: „*Natura care este creată și creează*" se referă, evident, la așa-numitele „prototipuri", „predestinări" sau, mai simplu „Idei", adică forme. Desigur, mai puțină importanță are cum vom denumi aceste „ființe create care sunt ele însele creatori" cît va trebui să înțelegem caracterul lor de arhetip al lucrurilor create. Deși fără a se aminti ceva în acest sens în *De divisione naturae*, cu aceste gînduri, Ioan Scotus Eriugena se plasează în plin platonism.

Dacă vom merge la *De divisione naturae*, II, 16; II, 21 vom vedea că Eriugena folosește o multitudine de termeni pentru a denumi acest arhetip sau formă. El afirmă că ideile au fost „formate" sau create de către Dumnezeu iar ele respectă clar ordinea logică a creației de la Unu spre multiplu. Desigur, ideea nu este deloc nouă și Étienne Gilson[576] presupune că această idee i-ar fi putut aparține lui Pseudo-Dionisie, însă Eriugena a însușit-o. Se verifică aici, ca și în cazul primei diviziuni (*Natura care creează și nu este creată*), ideea co-eternității dintre Dumenezeu și idei.

576 Étienne Gilson, *Op. cit.*, p. 194.

Acesta este și motivul pentru care, în viziunea lui Eriugena, ideile sunt concepute a fi veșnice întrucît Dumnezeu este veșnic.

Desigur, această viziune a veșniciei ideilor precum și modelul dialectic folosit în *De divisione naturae* nu este, în mod vădit, preluată de la Platon, ci din *Evanghelia după Ioan*, 1–18, model pe care îl va folosi însuși Hegel pentru a construi sistemul său dialectic. Prin urmare, locul în care se manifestă ideea și creația lui Dumnezeu este Cuvîntul. „Ioan Scotus vrea să spună că procesul etern al creației Cuvîntului sau al Fiului implică crearea eternă a ideilor arhetipale sau a cauzelor exemplare în Cuvînt. Creația Cuvîntului nu este un proces temporal, ci unul etern, la fel precum crearea acelor *praedestinationes*, căci prioritatea cuvîntului, considerat în mod abstract, față de arhetipuri, este o prioritate logică, nu temporală. Apariția acestor arhetipuri este parte a purcederii eterne a Cuvîntului prin «generare» și doar în acest sens se poate spune că arhetipurile sunt create[577]. Cu toate acestea, prioritatea logică a cuvîntului față de arhetip și dependența arhetipurilor de Cuvînt înseamnă că, deși nu a existat un moment în care Cuvîntul exista în lipsa arhetipurilor, ele nu sunt *omnio coaetaerne* (*causae*)[578] cu Cuvîntul[579].

În acest caz, se poate oare spune că aceste cauze primordiale sunt create? Dacă ar trebui susținută o asemenea afirmație, că προτότυπον este răspîndit (*diffunditur*) în toate lucrurile, dîndu-le astfel esență sau că el pătrunde toate lucrurile pe care le-a făcut[580], s-ar putea afirma că e vorba de o interpretare panteistă. Totuși, Ioan Scotus repetă[581] că Treimea «a creat din nimic toate cele pe care le-a creat», ceea ce implică faptul că prototipurile sunt

577 *De divisione naturae*, 2, 20.
578 „pe de-a-ntregul coeterne" (lb. lat.)
579 *Op. cit*., 2. 21.
580 *Op. cit*,, 2. 27.
581 *Idem*, 2, 24, col. 580.

cauze doar în sensul unor cauze exemplare. Nimic nu este creat, cu excepția a ceea ce a fost pre-ordonat din veșnicie, iar aceste *praedeterminationes* eterne sau θϊαλ θηλήματα sunt prototipuri"[582].

Deși pare logic închegată acestă doctrină a ideilor expusă de Eriugena nu este atît de solidă precum pare. Sunt lucruri de rezolvat în înlănțuirea logică a argumentelor. Mai întîi, un lucru aproape unanim sesizat și dezbătut a fost acela după care se pune întrebarea: cum este posibil ca ideile arhetip-creatură, ființe fiind, prin urmare finite, să se identifice cu Cuvîntul? Problema supusă rezolvării nu este tocmai una simplă, mulți comentatori rezolvînd problema prin negarea caracterului de creatură al ideii-arhetip. Aceștia din urmă par să aibă dreptate atît timp cît Ioan Scotus Eriugena însuși, într-un text edificator din *De divisione naturae*, V, 16, afirmă: „Într-adevăr, termenul *creatură* denumește propriu-zis ființele născute care se răspîndesc în speciile lor proprii, văzute sau nevăzute, urmînd, astfel spus, mișcarea timpului. Cît despre ceea ce a fost stabilit înainte de toate veacurile și de toate locurile ca fiind dincolo de timp și de loc, aceasta nu se numește propriu-zis creatură; deși prin sinedocă, totalitatea ființelor stabilite de Dumnezeu după el se numește *creatură*".

Totuși, demn de observat este că, deși coeterne, deși emanate prin teofanie de la Dumnezeu, aceste creaturi sau ființe create sunt inferioare lui Dumnezeu. În acest fel privite, lucrurile nu mai importă cum sunt ele denumite pentru că, nefiind Dumnezeu, îl au drept cauză pe Dumnezeu și astfel devin inferioare lui. Ceea ce este important de subliniat este tocmai această automanifestare a lui Dumnezeu venită prin teofanie, o manifestare comprehensivă pe care omul o poate înțelege, și care este ideea centrală a concepției lui Eriugena. Această idee a fost preluată, după cîte se

582 Fr. Copleston, *Op. cit.*, pp. 121-122.

pare, de Ioan Scotus Eriugena de la Pseudo-Dionisie și Maxim Mărturisitorul.

Astfel, Ideile, arhetipurile, sunt prima creație a lui Dumnezeu, iar prin fenomenul diviziunii multiplicarea ființelor ajunge pînă la individ. Iar această muncă de multiplicare este făcută, în viziunea lui Eriugena, de a treia persoană, respectiv de Spiritul Sfînt care este principiul motor sau acel *intellectus agens* aristotelician. Prin urmare, iată, deslușită și a doua diviziune, desigur, fără a mai intra în toate dedesubturile și nuanțele gîndirii teologico-filosofice ale lui Ioan Scotus Eriugena.

Cea de a treia diviziune importantă a Naturii este *Natura quae creatur et non creat* care conține toate lucrurile create, exterioare lui Dumnezeu și care semnifică natura în sensul cel mai strict și îngust al cuvîntului și care sunt create de Dumnezeu din nimic. Ioan Scotus numește aceste ființe create *ex nihilo*, „participări". Ele, în viziunea lui Ioan Scotus, participă la cauzele primordiale, iar aceste cauze primordiale, prin același act de participare, au acces direct la Dumnezeu. Prin urmare, aceste cauze primordiale sunt cele ce privesc în sus spre Dumnezeu și în jos spre creație, spre natura creată prin emanație, idee care ne amintește de neoplatonism și de teoria emanației a lui Plotin. „Participarea înseamnă derivare și, interpretînd cuvîntul grecesc μετοχή sau μετουσια ca avînd semnificația μταέχουσια sau μεταουσία (post-essentia sau secunda essentia), el afirmă că participarea nu este altceva decît derivarea unei a doua esențe dintr-una superioară".[583]

Prin această metodă a emanației Dumnezeu își revarsă darurile, prin intermediul cauzelor primordiale care le dau existență, spre efectele lor. Astfel, Ioan Scotus Eriugena arată că Dumnezeu este Adevărul și prin aceasta Binele Suprem care este revărsat metodic și progresiv spre lucruri, în acest fel Dumnezeu fiind

583 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p.p. 122 - 123.

toate lucrurile, iar toate lucrurile primesc, gradual, bunătatea lui Dumnezeu.

Ce este ceea ce am descris dacă nu cea mai pură formă de panteism s-ar întreba, pe bună dreptate unii? Numai că răspunsul lui Eriugena se vădește a fi cu totul altul. El afirmă că bunătatea lui Dumnezeu a creat lucrurile din nimic, iar nimicul, spune el, implică absența materiei, formată sau neformată, determinată sau nedeterminată și că mai degrabă prezența lucrurilor este determinată prin absență, idee care ne duce cu gîndul la Aristotel și la a sa *steresis*. E aici, o combinație de gîndire creștină și aristotelism, ca fond, iar ca formă o combinație între același creștinism și neoplatonism.

Ceea ce ne îndreptățește să afirmăm aici folosirea și apropierea pînă la congenerare cu numitul concept de *steresis*, idee pe care o afirmăm noi pentru prima oară în istoria exegezei eriugeniene este tocmai ideea lui Ioan Scotus după care toate obiectele intelectului nu sunt altceva decît „aparența a ceva ce nu apare, manifestarea nevăzutului, afirmarea celui negat, înțelegerea ininteligibilului, rostirea inefabilului, apropierea a ceea ce este imposibil de apropiat, materialitatea a ceea ce este lipsit de materie, esența supra-esențialului, forma a ceea ce este lipsit de formă”[584] adică tocmai sensul și conținutul noțiunii de *steresis* la Aristotel, respectiv *prezența ca absență*. Acest lucru ne face să contestăm opinia conform căreia, în fond, gîndirea lui Ioan Scotus asupra Naturii ar fi de sorginte creștină și neoplatonică ci, mai degrabă, în viziunea noastră, una creștină și aristotelică, ceea ce ar susține în forță ideea că Eriugena ar fi un prim reprezentant al realismului ca și curent filosofic în Evul Mediu, urmînd apoi, ca mărime, Thoma de Aquino cu care acest curent va și atinge apogeul.

584 *De divisione naturae*, 3. 4.

Nu știm în ce măsură Ioan Scotus Eurigena era foarte conștient de încercarea sa de a explica dogma creștină prin intermediul filosofiei raționale de sorginte aristotelică, cert este că este unanim recunoscut ca un antecesor al lui Thoma din Aquino, unul care nu facea încă o distincție clară între teologie și filosofie.

Cea de a patra diviziune a naturii este pentru Ioan Scotus *Natura quae nec creat nec creatur*. Această etapă este etapa finală și care rotunjește concepția lui Eriugena asupra naturii. Dumnezeu este, în acest caz, finalitate. Așa cum Dumnezeu a creat făptura și natura din cauze primordiale, tot așa, la sfîrșitul ciclului, creatura se întoarce la cauza primordială. Ideea nu este tocmai una nouă și, fără a face nici un fel de trimitere la filosofia greacă, vom spune, totuși, că ideea i-a fost inspirată lui Ioan Scotus de scrierilei Sfîntului Grigorie de Nyssa care vorbește de ciclul cosmic complet al accidentelor și aparențelor care este un fenomen de esența creației.

Este o viziune pur creștină aicea, o viziune care își are rădăcinile în cele mai clare precepte ale dogmei creștine pornind de la ideea simplă a reîntoarcerii la Dumnezeu prin intermediul Logosului, însuși Dumnezeu fiind Logosul întrupat (vede, *Ioan*, 1-18), cel care este solidar și cu natura umană, de la căderea adamică pînă la Învierea lui Christos. Desigur, nu vom vorbi aici de demonstrația cu profunde valențe raționale a lui Ioan Scotus Eriugena ca o demonstrație ancorată strict în dogmă deoarece atunci nu vom putea vorbi de o conformitate dogmatică a lui Eriugena. De altfel, în opinia noastră, acest aspect nici măcar nu are sens a fi discutat, deoarece numai de conformare dogmatică nu putem vorbi în sistemul lui Ioan Scotus.

Astfel, în *De Divisione Naturae*[585] el determină cinci etape ale revenirii umane la Dumnezeu, etape care, cum spuneam, nu sunt

585 *Op. cit.*, 5.8.

în strictă concordanță cu dogma bisericii, ba mai mult, în unele aspecte, vădesc clare influențe panteiste și neoplatonice:

Disoluția corpului uman în cele patru elemente ale naturii.

Învierea corpului fizic.

Transformarea corpului fizic în spirit și învierea corpului fizic.

Revenirea naturii la cauzele primordiale și eterne.

Revenirea naturii și a cauzelor primordiale la Dumnezeu.

Ultima propoziție care implică și o ușoară erezie, aparentă sau nu, cum spune părintele Fr. Copleston[586] pe care nu avem nici un motiv să nu îl credem, implică mai mult o poziție panteistă (Fr. Copleston este într-o vădită opoziție cu punctul nostru de vedere), acesta afirmînd că Ioan Scotus Eriugena nu ar fi avut în intenție o asemenea abordare în dezacord cu dogma creștină și cu poziția unică a lui Christos, deși Ioan Scotus afirmă textual că atunci cînd natura și cauzele primordiale vor reveni la Dumnezeu nu va mai exista nimic și va fi doar Dumnezeu *Singur*, or, acest lucru, credem noi, vine în opoziție dramatică cu dogma creștină și cu eternitatea și esența Treimii (problema Filioque), dar și cu teoria creștină a creației.

Și deși lucrurile ni se par clare, părintele Copleston încearcă să demonstreze contrariul, ajungînd pînă la urmă să se contrazică. Astfel: „Chiar dacă la prima vedere acest ultim aspect pare în dezacord cu doctrina creștină și mai ales cu poziția unică a lui Christos, Ioan Scotus nu a dorit să susțină o absorție panteistă în Dumnezeu, căci continuă afirmînd că nu se referă la o substanță individuală și perisabilă, ci la înălțarea sa. El folosește ca ilustrare exemplul fierului care se albește în foc și observă că, deși s-ar putea spune că fierul se transformă în foc, substanța fierului rămîne. Așa se întîmplă atunci cînd trupul omenesc se transformă în spirit: nu se poate spune că e vorba de o trans-substanțiere, ci

586 *Istoria Filosofiei*, vol., II, p.127, trad, rom., Ed. ALL, București, 2009.

de o glorificare și de o «spiritualizare» a trupului uman. Mai mult chiar, trebuie să ne amintim că Ioan Scotus afirmă că se bazează pe doctrina Sfîntului Grigorie de Nyssa și a comentatorului acestuia Maxim, iar învățătura sa trebuie înțeleasă în lumina acestor afirmații. Pentru a nu fi considerat că îi neglijează complet pe latini în favoarea grecilor, el adaugă mărturia Sfîntului Ambrozie. Chiar dacă cerurile și pămîntul vor pieri (această afirmație fiind interpretată ca un *reditus in causas*, ceea ce înseamnă încetarea existenței lumii materiale generate), sufletele individuale ale oamenilor, în procesul *reditus in causas*, nu vor înceta să existe: îndumnezeirea lor nu înseamnă absorția în Dumnezeu, la fel cum parcurgerea aerului de către lumină nu înseamnă distrugerea sa sau trans-substanțierea sa. Ioan Scotus este destul de precis în această privință"[587]. Cum spuneam, demonstrația poate să pară logică dacă nu ar fi ușor sofistică și scoasă din context, în sensul în care, în încercarea normală pentru Ioan Scotus de a-și salva abordarea păgînă sub haina acoperitoare a unor Părinți ai Bisericii, latini și greci, s-ar pierde un aspect, anume acea afirmație a lui Eriugena după care: „Dumnezeu va fi în toate și nimic nu va mai exista, doar Dumnezeu singur", afirmație care susține teza noastră, a ereziei și a contaminării panteiste a viziunii lui Ioan Scotus, cel puțin în această privință.

Iar ca totul să devină „clar", Fr. Copleston își continuă argumentul contradictoriu: „De fapt, în cazul «revenirii» cosmice, el caută să combine învățătura Scripturii și a Părinților Bisericii cu speculația filosofică neoplatonică sau să exprime acel (sic! n.n. M.A.) Weltanschauung creștin (am păstrat traducerea românească, «*acel Weltanschauung creștin*», care este eronată. Eroarea provine din necunoașterea limbii germane de către traducători, substantivul *die Weltanschauung* fiind la feminin, corect ar fi fost

587 *Idem, ibidem.*

«*acea Weltanschauung creștină*», n.n. M.A.) în termenii acestei speculații"[588].

Amalric de Bene

De altfel, *Amalric de Bene* (undeva spre sfîrșitul sec. al XII-lea) a preluat doctrina lui Ioan Scotus Eriugena și a folosit-o în lucrările sale, motiv care i-a atras condamnarea de către Papa Honorius al III-lea în anul 1225. Condamnarea a constat în aceea că Papa a cerut arderea lucrării lui Ioan Scotus Eriugena (nu a scrierilor lui Amalric de Bene, n.n., M.A.) care a fost declarată eretică în sensul panteismului.

Totuși, întrucît scopul nostru nu este de a polemiza cu Fr. Copleston, dar neputînd să trecem mai departe fără a exprima o opinie critică proprie, credem că, în încheierea comentariului la Ioan Scotus Eriugena, ar mai trebui subliniate cîteva aspecte.

Primul și cel mai important aspect care merită a fi subliniat este acela că, în epocă, după aproape o jumătate de mileniu de secetă în domeniul creației metafizice sistematice, opera lui Ioan Scotus Eriugena nu a fost receptată la justa ei valoare, ba am putea spune că a trecut neobservată. Cei care vor veni și vor pune în valoare *primul sistem metafizic creștin* vor fi comentatori de mîna a doua sau chiar mai jos precum Remigius din Auxerre, Berengarius, Anselm de Laon, Honorius de Autun, Pseudo-Avicenna, William de Malmesbury sau deja amintitul Amalric de Bene, iar punerea în atenția filosofilor medievali a fost făcută îndeosebi de condamnarea Papei Honorius al III-lea.

Al doilea aspect, la fel de important, este acela că Ioan Scotus Eriugena, sesizînd toate pericolele epocii, și-a pus sistemul la adăpost de condamnările Bisericii invocînd autoritatea Sfinților

588 *Idem, ibidem.*

Părinți cîtă vreme sistemul lui este unul care merge spre raționalizarea dogmelor creștine și sintetizarea lor într-un sistem filosofic care datorează mult gînditorilor greci, în speță, neoplatonicilor.

Al treilea apect este acela, la fel de important și el, că sistemul eriugenian este baza, temelia, viitorului sistem thomist, devansîndu-i pe un Abélard sau Ioan de Salisbury, perla și esența filosofiei latine medievale.

XXX.

Realism și Ultrarealism

Problema cunoașterii logice, a formării judecății, a preocupat intens gîndirea medievală iar forma și modalitatea ei de naștere în intelectul uman a preocupat cu preponderență pe medievali. Ei, după cum spune școala franceză în frunte cu E. Gilson, s-au preocupat cu preeminență de problema universaliilor și a tot ceea ce ține de logică. Este un punct de vedere care s-a impus în rîndul istoricilor filosofiei. Cu toate acestea, unii autori consideră că cercetătorii medievali nu s-au oprit la a defini doar conceptele noastre universale, ci au mers mai departe, dezbătînd marea problemă a relației gîndirii cu realitatea. Lucrurile nu sunt ușor de decelat și o oarecare clarificare s-ar cere făcută.

É. Gilson, așa cum arătam, spunea că aceia care făceau filosofie în zorii Evului Mediu și care susțineau ultrarealismul erau logicieni puri și credeau în filosofie ca știință a logicii. Este cunoscut astfel argumentul legat de semnificația cuvîntului „om" acesta avînd aceeași valoare și substanțialitate în propozițiile „Aristotel este om" și „Platon este om", iar problema care se pune este cea a categoriilor logice, de la universal la particular.

Într-o argumentare interesantă și aproape unică, Fr. Copleston pornind de la scrierile lui Odo de Tournai devenit episcop de Chambrai (m. 1113) pune problema total diferit, afirmînd că, dincolo de un aspect logic implicit al scrierilor filosofilor medievali timpurii, esența chestiunii stă tocmai în problema teologico-filosofică a acestor cercetări.

„Dar cred că ar fi o greșeală să presupunem că ultra-realiștii au fost influențați doar de aspectele logice: cele teologice au contat și ele în bună măsură. Acest aspect este evident în cazul lui Odo de

Tournai, care a folosit ultra-realismul pentru a explica transmiterea păcatului originar. Cel care înțelege păcatul originar ca o contaminare, în sens pozitiv, a sufletului uman se confruntă imediat cu următoarea dilemă: fie trebuie să afirme că Dumnezeu creează din nimic o substanță umană nouă de fiecare dată cînd se naște un copil, consecința fiindcă Dumnezeu este răspunzător de contaminarea substanței umane, fie trebuie să nege că Dumnezeu creează sufletul uman individual. Ceea ce afirma Odo de Tournai a fost o formă de traducianism, adică, substanța umană sau substanța lui Adam, contaminată de păcatul originar, este transferată la naștere și ceea ce creează Dumnezeu este doar o nouă proprietate a unei substanțe deja existente".[589]

Problema, cum spuneam, nu este ușor de tranșat și, datorită lipsei unor scrieri, a unor manuscrise trunchiate sau malformate, ea nu a fost cu adevărat rezolvată nici pînă în ziua de azi.

Astfel, ceea ce putem sesiza cu o oarecare ușurință este problema luptei între ultrarealiști, care credeau în corespondența perfectă între realitatea extra mentală și gîndire, și realiștii moderați care nu trebuie confundați cu nominaliștii, între aceștia putîndu-l aminti pe Eric d'Auxerre. Acesta va arăta că lucrurile sunt doar individuale, iar numele, fie ele generale, nu corespund lucrurilor generale, ele fiind doar individuale. Această problemă este păstrată pînă în gîndirea contemporană, iar o modalitate de cunoaștere care se dorește atît de precisă și cuprinzătoare cum e știința nu se abate, totuși, de la această dilemă, părînd a da cîștig de cauză individualității și faptului singular, ceea ce, în opinia noastră, constituie un dezavantaj în raport cu generalitatea produsă de cunoașterea filosofică.

589 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 141.

Roscelin

Roscelin s-a născut la Compiegne unde a și predat o vreme, apoi la Loches, Besançon și Tours. Nu s-a păstrat din scrierile lui nimic, doar o scrisoare trimisă lui Abélard. În acest sens, pentru a reconstrui cîteva aspecte ale gîndirii sale, ne putem baza pe această scrisoare și pe cele cîteva mărturii ale lui Anselm și Ioan din Salisbury.

Anselm susținea că Roscelin considera conceptul de universal drept *flatus vocis,* astfel fiind un opozant al ultrarealismului și, în acest fel, precum Abélard, un eretic în ceea ce privește dialectica. Roscelin a afirmat, spune Anselm, că universaliile nu ar fi altceva decît cuvinte cu caracter general. Aici părerile se despart, unii îl consideră pe Roscelin un realist temperat sau chiar un antirealist, în timp ce alții văd în el un soi de subiectivist *avant la lettre* și un nominalist naiv. Aceasta pare să fi fost părerea lui Ioan de Salisbury care în *Polycraticus* spunea: „unii sunt de părere că cuvintele însele sunt genuri și specii, deși această viziune a fost deja respinsă și a dispărut odată cu autorul ei”[590].

Cu toate aceste aserțiuni și păreri contradictorii, ne asumăm și noi părerea lui Fr. Copleston după care „fie nominalist, fie conceptualist, Roscelin a fost un antirealist convins”[591].

Guillaume de Champeaux

Guillaume de Champeaux a fost elevul lui Roscelin, dar cu toate acestea a avut o viziune filosofică și teologică complet opusă acestuia. El a predat la *Școala Catedrală a Parisului* teoria ultra-

590 Ioan de Salisbury, *Op. cit.*, 7, 12 ; P.L.., 199, 665A, cfr., Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 144.

591 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 144.

realismului. Acuzat fiind mai ales de Abélard care i-a fost elev de un substanțialism panteist în care toate cele existente își trag substanța și se identifică cu substanța divină, acesta își schimbă viziunea renunțînd la teoria identității în favoarea teoriei indiferenței, acest lucru însemnînd că doi membri ai aceleiași specii pot fi identici, însă nu la modul esenței, ci în mod indiferent. El arată că această indiferență se aplică oricărei existențe particulare sau de gen, dar nu și Naturii Divine, astfel încît Sfînta Treime este identică și nu indiferentă, iar cele trei persoane care o formează sunt una și aceeași.

Această teorie a indiferenței a fost și ea atacată de Abélard, cu toate că, în această nouă formă, teoria lui Guillaume de Champeaux se desparte puternic de ultrarealism, apropiindu-se mult de viziunea lui Abélard.

Abélard

Abélard s-a născut la Palet sau Pallais, o mică localitate de lîngă Nantes, de aici provenindu-i supranumele de Peripateticul Palatinus. I-a avut profesori pe Roscelin și Guillaume de Champeaux. După ce s-a delimitat de acesta din urmă, a deschis o școală la Melun apoi la Corbeil pentru ca mai apoi să predea teologie la Universitatea din Paris începînd cu anul 1113. Aventura lui la Paris se încheie odată cu episodul Heloise și se soldează cu retragerea sa forțată la mănăstirea din Saint Denis. Cartea lui *Unitate et trinitate divina* a fost condamnată în două rînduri de către Sf. Bernard. Apelul făcut către Papa Inocențiu al II-lea i-a fost respins, astfel că i-a fost interzis să mai înființeze școli și să mai predea. Drept urmare, va fi nevoit să se retragă la Cluny unde se va și stinge din viață.

Abélard nu este tipul de călugăr crescut și format în școlile Bisericii Occidentale, chiar dacă, formal, chiar asta era. Este primul om al bisericii care deschide polemici fățișe cu maeștrii săi filosofi sau teologi, precum Gillaume de Champeaux sau Anselm de Laon. Era un om iute la mînie și o fire sentimentală, cu o mare labilitate a dispoziției, dar și un om egocentrist și dificil. A avut o mare disponibilitate spirituală pentru jocul dialectic, în acest sens depășindu-și cu mult maestrul, pe Guillaume de Champeaux. Din acest motiv al sclipirii dialectice și al inteligenței sale speculative a fost urît îndeosebi de către Sf. Bernard, care l-a urmărit și atacat constant pînă a reușit condamnarea lui Abélard. Sf. Bernard îl considera un discipol al Satanei acuzîndu-l că susține o doctrină eretică cu privire la Sfînta Treime. Desigur, argumentele lui Abélard în apărarea propriei gîndiri sunt spectaculoase, însă nu pot convinge forurile canonice de dreptatea sa.

Abélard nu era un raționalist în sensul lui Guillaume de Champeaux, ci mai degrabă un aristotelician, acceptînd poziția aristoteliciană a lui Boethius ca fiind mai satisfăcătoare decît ultrarealismul lui Champeaux.

Este în toată zbaterea scolasticilor o luptă pentru Universalii atît de cunoscută încît nu o vom repeta aici și nici nu vom insista asupra ei, cu atît mai mult cu cît ea aparține de drept logicii și nu metafizicii, chiar dacă Hegel spunea despre metafizică că nu este altceva decît logică cu conținut.

Meritul lui Abélard este acela de a trata problema universaliilor în așa manieră încît a dat o lovitură zdrobitoare ultrarealismului, arătînd netemeinicia acestei doctrine, fără a nega, în același timp, obiectivitatea genurilor și a speciilor.

Gilbert de la Porée și Ioan de Salisbury

De aici pornind a fost posibilă apriția unui *Gilbert de la Porée* și *Ioan de Salisbury* care au susținut cu fermitate, pornind de la Abélard, un realism moderat nespecific școlii de la Chartres, unde primul dintre ei a și predat. Și deși a fost considerat mai mereu un nominalist, inclusiv de către Ioan de Salisbury, datorită afirmației că universalul este un *nomen* sau un *sermo*, Abélard a fost, și în opinia noastră, un realist moderat și un dușman neîmpăcat al ultrarealismului. „Dacă am vrea, asemeni lui Ioan de Salisbury, să-l considerăm pe Abélard un nominalist, trebuie să recunoaștem că „nominalismul" lui este doar o negație a ultra-realismului și o susținere a distincției dintre ordinea logică și cea reală, făcînd ca acest lucru să implice o negare a întemeierii obiective a conceptului universal. Doctrina lui Abélard este o pregătire, în ciuda limbajului uneori ambiguu, pentru teoria mai dezvoltată a „realismului moderat"[592]. După părintele Fr. Copleston „În *Theologia Christiana* și *Theologia*, Abélard preia viziunea lui Augustin, Macrobius și Priscian, care plasau în gîndirea lui Dumnezeu *formae exemplares* sau idei divine, generice și specifice care sunt identice cu Dumnezeu însuși și, astfel, se orientează spre Platon, pe care îl înțelege într-un sens neoplatonic, plasînd Ideile în gîndirea divină, *quam Graeci Noyn appelant*"[593].

Altfel, Abelard este cel care a desființat cu adevărat acest curent ultrarealist și a propus realismul temperat sau moderat. De la el se va inspira și va construi Thomas de Aquino.

---

592 Fr. Copleston, *Op. cit.*, p. 150.

593 *Idem, Ibidem.*

XXXI.

Imaginativul poietic rațional aprioric la Thomas de Aquino, Duns Scotus și William Occham

Este destul de dificil de abordat gîndirea *Sf. Thoma din Aquino* fără a trece măcar prin cele două *Summe*, cea teologică și cea în contra păgînilor.

Ca oricare filosof al Evului Mediu, preocuparea principală a sa a fost teologia, așa cum chiar pentru Aristotel știința primă a fost legată de cunoașterea celor divine. Thoma a scris mult și gîndirea sa, în ce are ea mai esențial, nu poate fi descifrată dacă nu mai adaugi la cele două *Summe* și *Disertațiile*, în speță, *Questiones de veritate* sau *De potentia*.

Așa cum este de așteptat pentru un aristotelician care se vrea debarasat de gîndirea augustiniană dominantă pînă la el, Thoma din Aquino încearcă să facă, pentru început, o distincție netă între rațiune și credință, ca mai apoi să încerce să demonstreze necesitatea simbiozei lor întru gloria lui Dumnezeu. Totuși, *Doctor Angelicus* va fi cel mai puțin teolog din pleiada celor care vor face filosofie și teologie, pînă la el.

În fond, lucrurile sunt destul de simple: pe de o parte *imaginativul poietic rațional filosofic*, cu toată paleta posibilităților speculative care îl compun, este, așa cum îi spune chiar numele, *eminamente rațional*, cîtă vreme teologia, ca și pînă la el, va fi privită ca un domeniu al revelației.

Prin urmare, Sf. Thoma va privi aceste două apecte din perspectivă aristoteliciană, teologia cu Dumnezeu ca intelect activ, apathetic, și filosofia ca product al *imaginativului poietic rațional aprioric* în calitate de *agens* al *capacitații imaginative raționale*

apriorice ca temei ferm al *intelectului discursiv*, pathetic, intelect al lucrurilor şi temei al gîndirii calculatoare. Cele două căi ale cunoaşterii vor fi recunoscute de către Sf. Thoma drept căi originare. Una aplicîndu-se supranaturalului, iar cealaltă, naturii. De aceea, spune el, cele două trebuie să cadă la un acord, la o suprapunere. Suprapunerea lor nu este altceva decît adevărul, respectiv *adequatio rei ad intellectus*. Acest tip de adevăr, în opinia Sfîntului, este unul necesar.

Ca o consecinţă logică, toate adevărurile naturale şi cele divine ar trebui să se poată suprapune, cu condiţia ca individul să aibă acces la logica credinţei, la Dumnezeu. Prin urmare, orice concluzie care ar putea contrazice credinţa este, *ab initio*, falsă. De aici şi ideea că orice raţionament ca produs al *imaginativului poietic raţional aprioric* care nu ajunge să demonstreze adevărul credinţei este unul falacios. Este aici un fel de demonstraţie în cerc, întrucît pornind de la raţiune ajungem la credinţă printr-un procedeu logic ascendent şi de la credinţă vom ajunge la raţiune printr-un sorit descendent.

Asta cît priveşte abordarea teologică a problemei, loc unde Thoma este original. În ceea ce priveşte abordarea fizicii, a filosofiei, a „meteorologiei", Sfîntul Thoma din Aquino ezită să iasă din cuvîntul lui Aristotel. O face, de altfel, ca şi mentorul lui, destul de complicat şi cu o analiza atît de amănunţită încît, pe alocuri, devine greoaie şi lipsită de utilitate.

Ca atare, tot ceea ce contează ca originalitate a abordării în opera imensă a Sf. Thoma este legat de teologie, lucru universal valabil pentru toţi gînditorii scolastici, şi nu numai pentru ei, ci şi pentru cei ai Renaşterii sau Reformei, pînă la Hume, Jacobi sau Kant, ca să amintim aici doar pe cîţiva dintre cei care vor rupe conoaşterea filosofică de teologie.

În ce privește sensibilul, fenomenalul, Sf. Thoma afirmă că acestea, în măsura în care sunt reale, au un anumit grad de perfecțiune. În bună tradiție aristotelică, el afirmă că nimic nu poate fi cauza lui însuși și că o cauză a mișcării trebuie căutată anterior, potrivit unei anumite ordini cauzale, iar fiecare cauză eficientă o explică pe cealaltă. Și cum totul trebuie să se oprească, cauza ultimă sau primă, depinde din ce parte sunt privite lucrurile, este intelectul activ, adică Dumnezeu. El se află la capătul creației.

Astfel puse lucrurile și încercînd o sistematizare, oarecum ierarhică, a cauzelor, Sf. Thoma ajunge la concluzia că între cauza activă și cea posibilă ca produs al *capacității imaginative apriorice* și a *imaginativului poietic rațional aprioric în calitate de element activ* se interferează necesarul, iar realitatea sau ființarea devin act în măsura în care posibilul este necesar și nu altfel. În caz contrar, nu ar exista decît nimicul.

Prin urmare, tot ce există se datorează lui Dumnezeu, datorită bunătății sale în acord cu adevărul. În gîndirea lui Thoma, care face o schiță a cunoașterii destul de limpede și, pentru vremea lui exactă, de la care se consolidează doctrina „realismului" în filosofia europeană, lucrul nu are o independență a sa, el fiind lipsit de cunoaștere, însă inteligența primă, Dumnezeu, conține deja cauza eficientă a tuturor celorlalte lucruri și cauze, iar raportat la acest tip de cunoaștere cauzală, și omul prin raportare la lucru și re-creerea cauzalităților, ajunge la Dumnezeu și credință în mod rațional. Prin urmare, singurul care conține prin sine însuși rațiunea suficientă de a exista este Dumnezeu.

Așadar, Dumnezeu nu este doar o esență a existenței, cum ar fi, bunăoară, adevărul și binele, ci este modul superior al existenței, adică eternitatea. Eternitatea este însoțită de alte două calități ale sale, respectiv imuabilitatea și necesitatea. Ca adevăr ultim al filosofiei raționale, Dumnezeu însumează cele trei calități amintite

anterior. În calitate de existență supremă, necauzală, Dumnezeu este ființa absolută, prin urmare, infinită. Iar dacă Dumnezeu este așa cum l-am descris, nu-i poate lipsi nimic care ar trebui să dobîndească.

Problema înțelegerii lui Dumnezeu se lovește de neputința limbii, iar neputința limbii, de cea a logicii. Pentru că dacă natura sau Dumnezeu au o logică care nu aparține logicii umane, atunci și cunoașterea umană nu va putea vreodată să epuizeze conținutul lui Dumnezeu, așa cum savanții contemporani nu pot epuiza conținutul naturii, a cărei manifestare scapă logicii umane.

Astfel, cel ce este creat va fi întotdeauna mai jos decît cel care creează, iar creatorul nu pierde nimic din esența sa în actul creației. Cu toate acestea, creația nu este rezultatul unei emanații, ci a unei voințe creatoare ce ține de *capacitatea imaginativă aprioric*ă proprie ființei umane și de agentul acesteia care este *imaginativul poietic rațional aprioric*, care face posibilă ființa, existența. Iar dacă Dumnezeu este inteligență infinită, aceasta fiind chiar ființa sa, atunci toate cauzele și efectele creației pre-există potrivit inteligenței sale. În felul acesta Sf. Thoma afirmă că toate cauzele, efectele, accidentele și legile naturii nu s-au născut dintr-o necesitate oarbă, ci din inteligența infinită a lui Dumnezeu.

Thoma din Aquino, prin această soluție, depășește deja soluțiile unui Avicenna sau chiar ale lui Sf. Augustin, care vedeau toate inteligibilele drept forme preexistente în Dumnezeu, forme pure sau Idei, care odată cu creația vor fi transferate lucrurilor, dar care, *ab initio*, nu există decît în gîndirea lui.

Dacă stăm să analizăm cele două viziuni *imaginativ-poietice* ale nașterii lumii și ale lui Dumnezeu, nu știm dacă cea a lui Thoma din Aquino poate fi considerată superioară celei augustiniene, ci e doar o altă viziune care are și ea raționalitatea și posibilitatea sa de a dobîndi veridicitate, adevăr.

Desigur, la vremea sa, gîndirea lui Thoma din Aquino apărea ca fiind de o izbitoare noutate. Pentru prima data i se interzicea raţiunii accederea spre chestiunile teologice cele mai înalte, în sensul limitării posibilităţii acesteia de accedere la raţiunea divină. Mai mult, Thoma vorbeşte despre sufletul raţional care este incomplet şi finit, limitat la cunoaşterea *imaginativ poietică raţională specifică omului* şi doar lui, însă incapabilă de a ajunge să epuizeze cunoaşterea raţională divină.

În această situaţie, intelectului raţional uman nu îi rămîne de cercetat şi apropiat decît cunoaşterea celor sensibile, şi, deşi incomplet, acest suflet raţional este parte a sufletului divin care nu va pieri odată cu pieirea corpului cu care nu se confundă şi căruia nu-i aparţine. Astfel, deşi de sorginte divină, sufletul raţional uman nu are acces direct la cunoaşterea lui Dumnezeu, nu mai există nemijlocire în cunoaşterea raţională şi nici acele intuiţii ale esenţei divine de tip platonician.

Sf. Thoma afirma astfel victoria lui Aristotel asupra lui Augustin şi făcea o insesizabilă, în epocă, întoarcere la păgînismul grec. Totuşi, dacă stăm să judecăm mai în profunzime, această schimbare de direcţie dată de Thoma de Aquino vine, oarecum, timid şi puţin determinat încă, să pună omul la „locul lui", adică la cercetarea celor sensibile, la aplecarea spre natură care va duce, în cele din urmă, după filosofia lui Kant, la dezvoltarea laturii ştiinţifice a cercetării.

La acea vreme, doctorii parizieni păreau să cedeze la acest aristotelism complet predicat de Sf. Thoma, mai mult la aristotelismul filtrat prin gîndirea thomistă şi care-i aparţine în totalitate. „Tot ce spusese Aristotel despre fiinţă ca substanţă a cărei formă îi este act se regăsea aici, integrat şi subordonat unei metafizici a fiinţei concepute ca o substanţă a cărei formă însăşi este în potenţialitate faţă de actul său de a exista. Dumnezeul Sfîntului Toma nu este

Actul pur de gîndire care guverna lumea lui Aristotel, ci Actul pur al calităţii de a exista care a creat din neant lumea creştină a indivizilor existenţi în mod actual; fiecare dintre aceştia, structură complexă de potenţialitate şi act, de substanţă, de facultăţi şi de operaţii diverse, îşi datorează unitatea actului propriu al calităţii de a exista prin care este toate acestea deopotrivă şi, trăgîndu-şi din acest act existenţial puterea de a opera, lucrează neîncetat la a se perfecţiona potrivit legii esenţei sale, într-un neîncetat efort de a-şi regăsi cauza sa primă care este Dumnezeu. Depăşind astfel aristotelismul, Sfîntul Toma introducea în istorie o filosofie care, prin fondul său cel mai intim, era ireductibilă la vreunul din sistemele trecutului şi care, prin principiile sale, rămîne mereu deschisă spre viitor"(Fr. Copleston).[594]

În esenţă, Thoma a afirmat două teze fundamentale, pe de o parte teza substanţei care îi aparţine, în fond, lui Aristotel, iar a doua, care-i aparţine în totalitate, teza unităţii substanţiale într-un compus. Astfel, sufletul raţional uman este forma unică a corpului uman, excuzînd orice formă umană fizică şi militînd doar pentru forma spirituală, opunîndu-se, astfel, lui Augustin şi Avicenna care afirmau teoria pluralităţii formelor.

Duns Scotus

Deşi considerat ca primul mare metafizician al Evului Mediu, Duns Scotus este, în fond, un continuator al realismului lui Thoma de Aquino în umbra căruia a fost considerat a fi fost pentru mult timp.

Duns Scotus a trăit puţin şi au rămas în urma sa doar cîteva opere, marea lor majoritate fiind considerate pierdute sau incerte, fiind scrise de alţi autori rămaşi anonimi sau doar masiv inter-

594 Étienne Gilson, *Op. cit.*, p. 499.

polate. A fost numit, în epocă, *Doctor subtilis* datorită subtilității analizelor sale.

Cert este că a scris un *Comentariu la Sentințe* numit și *Opus Oxoniense*. La Paris va relua comentariul la acest text pentru a obține titlul de doctor, lucru pe care impostorii progresiști ai secolului XXI l-ar numi autoplagiat. Acest al doilea comentariu îl va numi *Reportata Parisiensia*. În afara acestor două comentarii la Petrus Lombardus mai scrie, după ce părăsește Parisul, deoarece s-a regăsit printre opozanții lui Filip cel Frumos, un tratat numit *Disertații de Metafizică*, apoi *Quaestiones quodlibetales* și un tratat *De primo principio*. Cu toată preocuparea sa pentru metafizică și ființă și în ciuda interpretărilor metafizice heideggeriene, Duns Scotus nu poate fi scos din paradigma generală a teologilor scolastici.

Pentru prima oară *Doctorul subtil* arată că de atîta vreme preocuparea fundamentală a teologiei este Dumnezeu, iar cea a metafizicii este ființa ca ființă. Prin urmare, filosofia, ca ruptă de teologie, are un drum mai îngust și mai puțin înalt, acela de a accede la esența ființei ca ființă. *Acest aspect constituie, după Duns Scotus, limita oricărei abordări metafizice*. El consideră că în cercetarea ființei, metafizica nu are la îndemînă decît tărîmul ființării, prin urmarea ea nu poate extrage esența ființei decît din natura ființării, ceea ce pentru vremea sa constituie o demarcație a cunoașterii filosofice față de cunoașterea teologică destul de subtilă. Totuși, ea nu depășește considerațiile lui Avicenna pe această temă.

Iar dacă ființa ca ființă constituie preocuparea cea mai înaltă a metafizicii, analiza ființării constituie partea cea mai joasă a acesteia și poate fi asimilată cunoașterii fizice, de unde, mai apoi, se va desprinde aceasta ca ramură de sine stătătoare și ca știință. Prin urmare, știința este văzută ca partea ignobilă, facilă, a cercetării metafizice. Ideea că omul nu poate se cunoască decît prin intermediul abstragerii din ființare, din sensibil, va fi păstrată în gîndirea

europeană, prin Cardanus sau Copernicus pînă în filosofia lui David Hume.

Astfel, metafizica trebuie să purceadă la extragerea din fiinţare a unui concept atît de abstract şi care să aibă ca obiect fiinţa, încît această să fie aplicabilă întregii existenţe. Acesta este sensul metafizicii la Duns Scotus, sens preluat şi de Heidegger în metafizica sa.

Avînd în vedere acest demers oarecum *a posteriori* al gîndirii metafizice care porneşte dinspre efect ca să ajungă la o cauză, ea este complet diferită de teologie care are de parcurs, la fel ca în gîndirea lui Thoma din Aquino, un drum învers, de la aprioricul Prim, la categoriile fiinţării. În acest sens, Duns Scotus este foarte aproape de gîndirea *Doctorului angelic*.

„*Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens*" spune Thoma din Aquino reluîndu-l pe Avicenna, de unde şi ideea că fiinţa ca fiinţă este posibilitatea univocă a unei ştiinţe transcendente faţă de fiinţare şi constituie punctul de plecare al oricărei metafizici. Prin urmare, fiinţa este un universal, dar metafizicianul nu o priveşte astfel, delimitîndu-se în acest mod de ştiinţa logicii. Această distincţie va dăinui pînă în filosofia lui Hegel care va afirma că metafizica este logică cu conţinut.

Duns Scotus, însă, referindu-se la metafizică şi încercînd determinarea acesteia, pentru prima oară în scolastică, şi pornind de la o astfel de abordare, consideră ca tărîm al metafizicii fiinţa ca fiinţă ca fiind diferită de abordările logiciste şi fizicale.

El este primul filosof occidental, preluat de Heidegger în *Sein und Zeit*, care arată că, deşi fiinţa este noţiunea cea mai goală şi că prin intermediul ei nu putem obţine o cunoaştere reală, totuşi modalităţile ei de exprimare sunt modurile. Astfel, filosofia devine un cîmp al modalităţilor, iar nu al realităţilor. Interesează în primul rînd, aşa cum proclamă Heidegger, cum este fiinţa, iar nu ce este ea.

Astfel, spune *Doctorul subtil*, trebuie ca metafizicianul să demonstreze că există în ordinea ființei un lucru prim iar apoi că acest ceva prim este infinit. Este clar că *Primus* fiind denumit de Avicenna Dumnezeu, sub influența lui Aristotel, Duns Scotus nu face altceva decît să reia aserțiunile lui Avicenna pe această temă. Totuși, la Duns Scotus acest prim nu este desemnat prin noțiunea de Dumnezeu, ci prin aceea de ființă, nuanță care face originalitatea gîndirii metafizice a *Doctorului subtil*. De altfel, această influență a gîndirii lui Avicenna va deveni manifestă ori de cîte ori va fi discutată existența ființei ca prim. Diferența de esență care apare între gîndirea lui Avicenna asupra acestui *Prim* și cea a lui Duns Scotus constă în aceea că la Avicenna posibilul emană cu necesitate din necesar, așa cum la Duns Scotus același posibil emană tot din necesar, însă prin libertate. *Este același lucru cu a afirma că imaginativul poietic rațional aprioric creează cu necesitate lumea construind o realitate transcendentă sieși, inteligibilă în chip necesar, în timp ce se poate afirma re-construcția necesară a lumii la nivelul imaginativului poietic rațional aprioric ca element de libertate a construcției imaginative-poietice*. Pe de o parte avem lumea ca necesară și izorîtă din necesitate și lumea ca necesară, dar izvorîtă din libertate în conformitate cu *structura poietică aprioricǎ a imaginativului* guvernată de înțelegerea proprie eului. În acest sens, Dumnezeu, ca prim, creează nu din necesitate, ca la Avicenna, ci din libertate. Libertatea ca *modus operandi* al *imaginativului poietic rațional aprioric creator* este modalitatea de raportare la lume a europeanului și a științei dezvoltate de acesta pe parcursul a două milenii.

Ca oponent al curentului lansat în filosofia și teologia europeană de Thoma din Aquino și cunoscut sub numele de *realism*, apare, prin franciscani, respectiv prin vîrful lor de lance, William Ockham, nominalismul.

Astfel privite lucrurile, vom sesiza subtilitatea deosebirii gîndirii thomiste faţă către faţă cu cea scottistă cu toate rădăcinile lor în filosofia lui Aristotel şi cu toată abordarea „realistă" a temelor metafizicii şi teologiei.

Pe de altă parte, crede Duns Scotus, şi în ceea ce priveşte teologia, în contra lui Thoma de Aquino, *Doctor subtilis* afirmă că nu se poate demonstra nemurirea sufletului, prin urmare caracterul său divin, prin intermediul raţionamentului. Nici Aristotel nu a făcut acest lucru. Nemurirea sufletului nu poate fi demonstrată prin deducţii şi argumente raţionale *nici apriori* şi nici *aposteriori*. Pentru a putea demonstra nemurirea sufletului ca fiind aprioric ar trebui să putem demonstra acest lucru raportat la sufletul *în sine* ca fiind o entitate separată de corp. Or, acest lucru nu poate fi demonstrat raţional, ci doar prin credinţă. Dacă vom dori să facem această demonstraţie aposteriori, nici aceasta nu este posibilă în lipsa unei suficiente induceri a fricii la nivelul individului prin tot felul de metafore şi imagini ale pedepsei divine şi prin postularea ipotetică a unui judecător suprem, lucru care nu este realizabil în cazul unui ateu, ci doar în perspectiva credinciosului şi a credinţei.

Pe de altă parte, spune Duns Scotus, frica de moarte este caracteristică atît omului cît şi animalului, iar dorinţa noastră de inviere este bazată pe un sofism de tip *petitio principii*, atîta vreme cît nimeni nu poate şti dacă învierea este cu putinţă. Astfel, nici un raţionament nu este cu putinţă în a dovedi nemurirea sufletului, totul rămînînd la nivelul posibilităţii fără să-i găsim, încă, o raţiune care să facă din ea o posibilitate reală şi necesară a *imaginativului poietic raţional aprioric uman*, cu atît mai puţin o certitudine existenţială.

Ceea ce este specific filosofiei lui Duns Scotus, spre deosebire de cea a lui Thoma din Aquino, chiar dacă la nivelul nuanţelor semnificative este faptul că, deşi cad de comun acord că toată cu-

noașterea se orientează și e posibilă datorită ființării, sensibilului, intelectul uman ar trebui să se poată lipsi de el, iar metafizicianul are datoria sacră de a face posibilă această lipsă a ființării în cercetare. Desigur, acest lucru era imposibil de construit în timpul acela și raportat la atmosfera generală a epocii dominată de Biserică, însă ea devine posibilă prin descrierea pe care o facem a *capacității imaginative apriorice* și a *imaginativului poietic rațional aprioric*, capabil să dezvolte din propia subiectivitate creatoare realități raționale posibile. Re-crearea realității la nivelul *capacității imaginative apriorice prin intermediul imaginativului poietic rațional aprioric* face posibilă lumea ca lume și găsirea unui sens valoric, epistemologic și ontologic al ei. Lumea este doar lumea mea avînd la bază constanta *imaginativului poietic rațional aprioric* care face posibilă coagularea existenței și aducerea la sensul lumii a ființărilor ici-colo disponibile.

Toată filosofia lui Duns Scotus, ca și cea a lui Heidegger, are la bază ființa ca ființă a adevărului, deci sensul ei singular și univoc, care este însuși obiectul metafizicii și este fundamentul și obiectivul înțelegerii umane.

William Ockham

La polul opus a ceea ce avea să însemne thomismul și scottismul va apărea filosofia lui *William Ockham* și a întregii școli care îi va urma.

Oarecum ciudat, Ockham aparținea ordinului franciscanilor și a dominat cu autoritate gîndirea secolului al XIV-lea. Este deja un lucru unanim acceptat că William Ockham reprezintă vîrful icebergului logicii medievale, așa cum a fost ea practicată încă de Abelard și pînă în apusul școlilor averroiste din secolul al XIII-lea.

Într-o punere în aspect mai îndrăzneață, am putea afirma că William Ockham vine cu o logică cu totul nouă pentru Evul Mediu și pentru nesfîrșitele sale dezbateri teologice și metafizice. Ceea ce face el ține mai mult de o logică care va deveni, ulterior, logica științei: anume el credea că a demonstra o propoziție înseamnă fie a-i arăta evidența, fie a-i deduce necesitatea dintr-o asemenea propoziție cu valoare evidentă. Iar dacă la această logică strictă vom adăuga respingerea universalului ca fiind doar un *nomen* pentru ceva ce nu avea o existență determinată și reală și, totodată, vom afirma existența necondiționată a particularului, iată-ne ajunși la modalitatea de lucru *tipic științifică*. Că Ockham nu putea să afirme cu tărie acest lucru, la timpul respectiv, și că filosofia sa trebuia subordonată teologiei, acest fapt este iarăși un *alt ceva*. De fapt, el va contribui astfel la năruirea metafizicii scolastice care abia se construise în opera unui Thoma de Aquino sau a lui Duns Scotus. De la William Ockham începînd, teologia a înțeles că nu are nevoie de metafizică pentru a se constitui și debarasarea de demonstrația acesteia nu-i va dăuna cu nimic. În acest sens, rolul lui William Ockham este decisiv.

Pe de altă parte, nu vom putea să-i atribuim lui Ockham rolul de părinte al metodei științifice de cercetare, nu pentru că el nu l-ar fi dezvoltat la nivel logico-principial, ci pentru că a pus la baza evidenței cunoașterea intuitivă ca fiind primordială. Prin urmare, față de modul științific al gîndirii care este abstract și calculator, în sensul pe care Heidegger îl dă gîndirii calculatoare, gîndirea ockamistă este intuitivă și abstractă, astfel că în ordinea gîndirii intuiția capătă preeminență asupra abstractului ideatic. Desigur, aici intuiția se apropie mai mult de sensul pe care îl vor da noțiunii empiriștii englezi, a cunoașterii certe a realității prin simțuri, iar abstracțiunea la posibilitatea intelectului de a deduce adevărul și lumea din analiza acestei intuiții.

Totuși, în opinia noastră, gîndirea lui Ockham va avea nebănuite urmări în ceea ce va deveni, pentru o vreme, perla filosofiei europene, respectiv filosofia empiristă. Cu el se va schimba, în structurile lui fine, însuși *imaginativul poietic rațional aprioric* european prin scindarea tot mai accentuată a teologiei, umanioarelor, științei, logicii și metafizicii.

El va afirma că o logică sănătoasă, care nu va face concesii imaginarului, va încerca să se despartă cît mai mult posibil de categorii, idei sau existențe care nu îi sunt necesare. Lumea reală e pentru *Doctor Invincibilis* acea lume care se poate reduce la necesar. Acest fel de a privi lumea poate fi extras din *Expositio aurea super totam artem veterem,* dar și din *Quadlibeta septem* și *Centiloquium theologicum* care sunt operele sale teoretice fundamentale, profund diferite de cele politice al căror obiect îl fac atacurile susținute la adresa Papei. Astfel, afirmînd existența individualului și negînd-o pe cea a generalului sau universalului pe care le consideră ca lipsite de existență, Ockham face apologia empirismului pe care îl situează nu numai deasupra idealismului, ci îl și afirmă ca fiind unicul posibil necesar și existent. Astfel, el afirmă, oarecum în logica lui Aristotel, dar una profund personalizată, că pentru a dovedi cauzalitatea în necesitatea sa și pentru a putea proba alteritatea este fundamental să recurgem la experiență, iar judecata să fie făcută pe baza prezenței sau absenței. De aici va rezulta imposibilitatea tuturor intenționalelor, prin urmare și a tuturor demonstrațiilor existenței lui Dumnezeu făcute pînă la el.

În acest fel, el este primul care va dovedi caracterul nenecesar al universalului care, în acest chip, nici nu poate avea o existență reală. Nici nu ne mirăm de ce chemat la Avignon să dea seama de unele dintre afirmațiile sale, o parte dintre ele au fost declarate eretice.

Desigur, aceste afirmații ale lui W. Ockham pot fi supuse unor critici dure, pe care le găsim încă la Platon, la Thoma din Aquino sau la Duns Scotus. Universalul există în gîndire iar gîndirea există mai mult decît lucrurile sensibile care sunt într-o continuă devenire, așa cum arăta și Hegel, dar pot fi și afirmate cu tărie, așa cum face în contemporaneitate Markus Gabriel. Ockham nu înțelegea tocmai ceea ce afirma cu multă tărie: că sensibilul și ceea ce ne apare în experiență nu are ființă, prin urmare nu poate conține adevărul în unitatea sa, ci doar străfulgerări ale sale raportate la un timp dat. Că individualul nu poate conține alteritatea (eu nu sunt un altul) și nu duce la închegarea lumii decît în funcție de ființă și că ființa nu e totuna cu ființa ființării. Este tocmai eroarea pe care o face știința contemporană.

XXXII.

Expunerea noțiunii de adevăr raportată la structura apriorică a imaginativului poietic rațional aprioric

Ideea de adevăr a preocupat gîndirea umană încă din cele mai vechi timpuri și această preocupare a rămas vie pînă în prezent. Ea a fost dezbătută variat încă din vremea așa-ziselor culturi primitive și pînă în contemporaneitate. De ea este legată atît opera literară cît și gîndirea filosofică sau arta, dar nu mai puțin cercetarea științifică fundamentală. Din China antică pînă în India, din Sumer și pînă în Grecia noțiunea de adevăr se confundă cu însăși existența și dezvoltarea gîndirii umane. Această constatare este de necontestat și prin chiar exprimarea ei implică cercetarea noțiunii de adevăr. Dar ce conținut are această noțiune pe care o numim adevăr și care apare peste tot, în vorbăria cotidiană, în discursul științific, în filosofie, în matematică? Ce este de cercetat asupra unei noțiuni cu care toată lumea a fost de acord și a resimțit-o ca universală acum și dintotdeauna și care prin aceasta a căzut în ascunderea rutinei? Problema, însă, capătă o altă nuanță. Una este să recunoști valabilitatea unui adevăr și alta este a ști ce este adevărul (Heidegger).

La o primă vedere, în perspectiva teoriei cercetării și gîndirii contemporane, întrebarea primă care se pune este următoarea: este sau nu valabil un lucru? Cu aceasta ne ancorăm deja în mentalitatea științifică. A doua întrebare care se pune are în vedere o altă întrebare: ce este ceea ce este valabil? și face referire la interogația de tip filosofic. Cele două întrebări s-au disjuns și problematica lui *ce este adevărul* a fost preluată de filosofie. Acest fapt ține de istoria însăși a gîndirii umane și distincția apare cu claritate încă în gîndirea lui Platon. La Platon încă, se va face distincția între

filosofia adevărului privit ca *aletheia* și cea care vede adevărul ca fiind *anamnesis*. Se trece, deci, de la gîndirea oracular – revelatorie a „stăpînitorilor de adevăr" la cea a gînditorilor sistematici cum a fost și Platon, chiar dacă încă tributar metaforei și mitului, dar posesor deja al limbajului de tip analitico-discursiv (dianoetic) al filosofului.

De aceea, vom parcurge, mai întîi și la modul succint, concepțiile celor mai însemnați filosofi europeni asupra acestei probleme.

Așa cum aminteam deja, Aristotel a influențat decisiv modul de a gîndi al filosofiei occidentale ca, mai apoi, scolasticii să definească adevărul prin formula arhicunoscută *adequatio rei ad intellectus*-adecvarea intelectului la lucrurile reale. Această formulă thomistă s-a vrut, mai apoi, a fi depășită și a căpătat diverse alte conotații și explicații.

La Descartes, adevărul se deschide din claritatea și evidența a ceea ce este gîndit. Ideile clare și distincte ale lui *lumen naturale* au un temei în ele însele, acest temei fiind *veracitas Dei*, adică Dumnezeu, care prin modul său de a fi nu ne poate înșela, așa cum ne spunea încă Sf. Augustin. Sunt primele semne ale abordării raționale de tip științific, chiar dacă încă de la greci filosofia europeană este tributară observării, definirii și raportării la lucru, la ceea ce este exterior subiectului.

Spinoza, cartezian prin excelență, ne expune cam același idei într-o altă formulare: *Idea vera debet convenire cum suo ideato*, adică faptul că *Ideea adevărată trebuie să corespundă cu ceea ce este gîndit prin ea*, afirmație coroborată cu alta: *Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*.Toate ideile, deoarece se raportează la Dumnezeu, sunt adevărate[595]. Tot el ne spune, în aceeași *Etică* despre faptul că relația gîndire-ființă are același conținut care odată există în forma gîndirii, apoi în forma ființei, fiecare exprimînd

595 R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 48; *Meditationes* III; *Meditationes* V.

aceeași esență, gîndirea și ființa fiind același tot. Aceeași substanță sub atributul gîndirii este lumea inteligibilă iar sub atributul întinderii este natura. Natură și gîndire exprimă aceeași esență a lui Dumnezeu-substanța unică și absolută. „Nu există decît esența eternă a lui Dumnezeu, spiritul nu are libertate, fiindcă el este mod, determinat de alte moduri". Prin acest mod de gîndire atît Descartes cît și Spinoza se situează clar în plin augustinism, dincolo de orice speculație care ar lega concepția acestora de realismul thomist.

Malebranche, un alt cartezian, crede că există două feluri de adevăruri: „Car il y a deux sortes de verites, Ies unes sont necessaires et les autres contingentes"[596]. „Adevărurile necesare, imuabile prin natura lor și toate celelalte care sunt contingente." Morala, matematica, fizica și metafizica conțin adevăruri necesare. Istoria, gramatica, dreptul pozitiv laic, obiceiurile țin de voința omului și conțin adevăruri contingente. Malebranche este un spinozist, însă unul într-o formă pioasă, teologică, deși acest fapt nu îl împiedică să vadă cu maximă claritate, mai puțin problema matematicii care nu este decît o metodă, înpărțirea științelor în științe ale spiritului și științe ale naturii. Totuși, acest fapt are valabilitatea lui legată de timpul la care a fost emis și de structura *imaginativ-poietică* generală care permitea această împărțire categorială și care este legată de percepția timpului și cunoștințele, de etica și morala epocii.

Leibniz nu este de acord cu cei ce caută adevărul în cuvinte. El spune că dacă adevărul s-ar găsi în cuvinte, ar exista tot atîtea adevăruri cîte limbi există, iar Hobbes ar avea dreptate atunci cînd afirmă că există atîtea adevăruri cîți oameni există, acesta stînd la cheremul lor. Această idee a fost reluată în timpul nostru de către Alfred Tarski în *The Semantic Conception of Truth,* dar și de un Berdiaev, ea fiind, așa cum arătam, cu mult înainte expusă de

596 B. Spinoza, *Ethica*, I, 3o, *Eth*., 11, 32, trad. rom., 1995.

Leibniz în *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*[597], dar și, mai ales, în *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*[598]. Adevărul constă, în opinia filosofului monadelor în corespundența propozițiilor din spiritul nostru cu lucrurile pe care le numește, ceea ce, logic vorbind, poate fi considerat valabil, însă privind lucrurile din perspectivă metafizică poate fi ușor considerat un fals. Ca și Descartes, el ajunge la concluzia conform căreia o idee adevărată este sesizată de intelect într-un mod simplu care o face limpede și evidentă. Mergînd mai departe decît Cartesius, el spune că o condiție necesară pentru sesizarea unei idei este ca aceasta să poată fi definită. Ideea nu este nouă și îi aparține lui Aristotel care spunea că o idee este clară numai atunci cînd îi posedăm definiția. Ce se întîmplă însă cu adevărurile complexe, de tip aritmetic sau geometric, care nu mai pot fi sesizate printr-un act indivizibil al intelectului? Acest lucru necesită o analiză mai atentă, iar adevărurile de tip matematic sunt mai degrabă tautologice și au pronunțat caracter de veridicitate în sensul thomist decît pe cel de adevăr. Kant își construiește punctul de vedere referitor la natura conceptului de adevăr în *Critica rațiunii pure* și reia această concepție și în manualul său de *Logică* apărut la Konigsberg în 1800. El spune că adevărul constă în acordul cunoașterii cu obiectul cunoscut, ceea ce nu era nici măcar în epocă un lucru nou. Noi nu avem obiectul decît prin cunoașterea lui, așadar cunoașterea și obiectul ei devin acordul dintre cunoaștere și cunoașterea obiectului ei ceea ce înseamnă: „Cunoașterea mea trebuie să se valideze singură". Acest fapt nu este însă de natură a determina adevărul fiind, de fapt, ceea ce pentru cei din vechime însemna argumentare în cerc, *dialela.* Mergînd mai departe, filosoful german crede, cum bine se știe, că

597 Malebrache, *Recherche de la verite*, cartea I, cap. 3, apud., A. Dumitriu, *Alétheia*, Buc. 1984.

598 Publicat în Acta eruditiorum în 1684 și reprodusă de Gerhardt în *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Berlin, 1875- 1890.

pentru a găsi condițiile generale ale adevărului trebuie, mai întîi, găsit răspunsul la două întrebări: a). Dacă există un criteriu general material al adevărului și b). Dacă există un criteriu general formal al adevărului. Un criteriu material al adevărului nu poate exista, întrucît ar fi contradictoriu în sine însuși, deoarece orice cunoștință este formată din materia și forma ei. Ar rămîne doar criteriul formal, ceea ce în ultimă instanță n-ar fi decît acordul cunoașterii cu ea însăși, ceea ce este același lucru cu legile generale ale intelectului și rațiunii, precum în aserțiunea *ceea ce este este.* Kant arată că acest criteriu nu este suficient pentru adevărul obiectiv, dar trebuie considerat ca o condiție necesară. Această observație a lui Kant nu mai este suficientă astăzi în perspectiva a ceea ce s-a dobîndit ca cunoaștere în filosofia ulterioară și în știință.

Pentru Hegel, adevărul nu este un concept fundamental, ci unul derivat. La început a fost ființa și non-ființa, care erau una și aceeași. Treptat, prin mecanismul contradicției, devine posibilă apariția obiectului și a conceptului. De aici, apare adevărul care este ambivalent: obiectiv și subiectiv. În sensul obiectiv, adevărul este acordul obiectului, al lucrului cu el însuși, adică realitatea lui este adecvată propriului său concept[599]. Subiectiv, adevărul face referire la concept, dar conceptul nu este decît „ideea adevărată" și aceasta este însăși realitatea. Adevărul este privit de Hegel ca fiind împlinirea ideii prin devenirea ei dialectică care, urmare a mecanismului contradicției, se obiectivează și devine obiect de gîndire. Această abordare hegeliană este mai aproape de ceea ce gîndim astăzi relativ la sensul adevărului, dar nu este suficientă întrucît nu atinge substratul originar al acestor determinări, respectiv capacitatea imaginativă care este creatoarea lumilor posibile raționale.

* * *

599 Vede, Hegel, *Logica*, p. 345, pgf. 213, Ed. Academiei, București, 1962.

Scurtul excurs făcut asupra concepțiilor unora dintre cei mai importanți filosofi europeni ne împinge să tragem următoarea concluzie: fiecare filosof și-a construit un concept al adevărului, în funcție de propria raportare la lume și cunoaștere, fiecare cercetător al științelor naturii a dus observațiile sale sistematice la nivelul la care i-a permis imaginativul colectiv și, repetăm, epoca, cunoștințele și perceperea timpului specifice fiecărei epoci. Fără aceste aspecte *imaginativul poietic rațional aprioric* (*în sens generic*) care este o structură universală, dar goală de conținut la momentul inițial, cel al nașterii, nu poate deveni productiv și nu poare recrea lumile posibile raționale pe care le și trăiește fiecare subiect în parte relativ la valorile timpului său. Doar creatorii și marii descoperitori reușesc să se desprindă și că creeze viitoare lumi *imaginative poietice raționale* posibile care se traduc în dezvoltarea ulterioară a artei, a gîndirii de tip filosofic sau a științei. Heidegger a fost primul care a sesizat acest fapt în celebra lui lucrare *Sein und Zeit,* deși doar aproximativ și intuitiv. Cercetările efectuate după el îl fac pe un Johannes Lohmann să creadă că există *„forme ale adevărului"*, cum există, spunem noi, forme ale raportării insului la lume, marcate de conținutul eului transcendental specific fiecărei populații sau rase și culturi. Într-un studiu intitulat *Schimbarea esenței adevărului în gîndirea grecească*[600], acesta afirma că există o formă europeană a adevărului, o formă chineză a adevărului, o formă specifică unei limbi sau a unui cerc de cultură. Afirmația se susține, credem noi, atît timp cît există o raportare specifică acestor popoare la lume în funcție de percepția proprie a elementului timp dar și a unei structuri imaginative populate cu alte elemente valorice, culturale, informaționale.

Vom puncta, în cele ce urmează, spre exemplificare, diferențele esențiale ale perceperii timpului în ceea ce privește omul oriental

600 Apărut în volumul *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* la Darmstadt în 1972.

și cel occidental. De aici, vom deduce și diferențele de gîndire și percepere a lumii specifice fiecăruia în perspectiva diferenței date de conținutul *structurii imaginativ-poietice rațională* ale fiecărui popor sau rase, dar în ce privește structura primordială a elementului *imaginativ poietic rațional*, acesta este un apriorism. Această structură *imaginativă poietică rațională apriorică*, repetăm, este proprie omului și doar lui.

În mod hotărît, la o primă vedere, nimic din ceea ce ne este dat să trăim într-un secol al virtualismului debordant, nu are legătură cu simplitatea și spiritul practic, aplecat spre real, al grecului trăitor atunci cînd apărea pe cerul gîndirii grecești aurora. Mai mult, omul contemporan și în general generațiile postbelice nu mai înțeleg nimic[601] din tot ceea ce înseamnă gîndire și artă grecească. De aceea, temerea heideggeriană relativă la înstăpînirea tehnicii planetare și tendința distrugătoare a gîndirii calculatoare asupra a ceea ce înseamnă omul în originaritatea sa pare să dobîndească o consistență din ce în ce mai sporită. Deși, așa cum afirma biologul german Jakob von Uexküll, omul prin natura sa este singura viețuitoare care trăiește realitatea la modul mijlocit, rupt de lanțul trofic, acum ne aflăm în situația devenită mai gravă în care, prin progresul malefic al științelor informatice, trăim realitatea la modul pur virtual, cumva la a treia mînă, prin intermediul proiecțiilor computerizate. Argumentele după care progresul ateleologic al științei și tehnicii informatice ar duce la o bunăstare și la un progres al spiței și al societății omenești este un argument ce poate să pară valabil unor așa-ziși scientologi limitați la propriile halucinații sau unor ipochimeni cvasitembelizați. Nu în zadar întîlnim azi savanți ultraspecializați, culmea chiar în domeniul umanioarelor, cărora dacă le vorbești despre cultura din care la origini chiar ei provin privesc spre tine cu o față de impotent.

601 Vede, E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Meridiane, Buc. 1983, p. 19.

Nu degeaba, aproape toate îndeletnicirile umane, de la munca fizică, la război, sex, comerț, gîndire, artă, dragoste sau chiar religie sunt sau pot fi înlocuite, servite ca surogat, consumate, trăite, prin intermediul unui interpus–computerul. Și totuși, chiar dacă ar fi să recunoaștem un anumit concept care călăuzește, de această dată într-un mod paradoxal și amfibolic, această epopee nefastă a omului contemporan am putea să o susținem prin *adevăr*, noțiune care, așa cum vom încerca să demonstrăm, călăuzește destinul și tradiția lui *homo europaeus* pe parcursul existenței sale. Tocmai de aceea, și situîndu-ne oarecum *a rebours* față de toate orientările și dogmele filosofice contemporane, infestate de nebunia informațională, vom încerca să regîndim această istorie a spiritualității europene în datele ei esențiale și fără a avea pretenția unei abordări sistematice, istorice sau exhaustive, pornind chiar de la conceptul de *adevăr*.

Cu toate acestea, nu putem să nu sesizăm că lumea contemporană cotește de la valorile pe care le exprimam mai sus și deviază, credem noi, iremediabil, spre un alt mod de percepere și raportare valorică. Este de necontestat că structura *imaginativ-poietică* a lumii informaționale vine să se muleze perfect pe realitatea contemporană cotidiană. Acest fapt nu poate fi negat, oricît am dori să oprim sau să blamăm această tendință. Ce înseamnă aceasta? Nimic altceva decît faptul că *structura apriorică imaginativ-poietică rațională* a europeanului a inventat o nouă lume posibilă, perfect rațională și perfect viețuibilă, impregnată de alte valori, năzuințe și raportări opozitive la realitatea obiectuală ici-colo disponibilă. Acest lucru a fost posibil datorită schimbărilor petrecute în însăși structura perceperii timpului și spațiului, dar și a valorilor umanismului și ale moralei creștine așa cum încă de mult timp a sesizat Fr. Nietzsche. La fel ca orice altă reprezentare și reconstruire a lumii, lumea informațională, legată de inteligența artificială și de dependențele psihotice ale iluziei rețelelor sociale, ale schimbării

percepției, de la cea o singură dată mediată de intelect la dubla mediere pe care o face lumea informațională prin intermediul mașinilor și al inteligenței artificiale, care permit o comunicare a informației aproape instantă și aproape generală, este o lume cu conținut și valoare, chiar dacă acest conținut nu are consistența realului și a valorilor structurate de culturi bine definite, ea este totusi o realitate constituită care tinde și va reuși să înlocuiască natura ca ființare. Acest fapt implică o schimbare de esență a omului, și nu doar una formală. Este evident că raportat la om și la esența sa, spațiul virtual modifică nu doar comportamente, ci și valori. Iar acest lucru nu ar fi deosebit de grav dacă această anonimizare a elementului relație eu–alteritate nu ar duce la degradarea pînă la aneantizare a valorilor morale umane fundamentale, precum cele de bine și rău, așa cum sunt ele prezente în fiecare cultură în parte, și la schimbarea individului uman aproape sau chiar la nivelul unei noi religii care este dictată de diversele interese, economice, politice, sociale, juridice sau de altă natură. De la speculațiile și observațiile lui Jakob Uexküll referitoare la comportamentele ființei umane și ale animalului, lucrurile au evoluat spre o a treia realitate, cea informațională, care tinde să ia locul celei tradiționale care a fost secole de-a rîndul, milenii chiar, considerată naturală. Această înlocuire se manifestă la nivelul social, dar și moral și emoțional, la cel al valorilor precum munca sau al relației interumane marcate de rigoarea moralei. *Imaginativul poietic rațional informațional* tinde să ocupe și să corupă conținutul numitului *imaginativ poietic rațional aprioric natural* pentru ca mai apoi să-l înlocuiască. În această perspectivă, schimbări la nivelul biologicului și al comportamentelor psiho-sociale nu numai că au apărut deja, dar ele vor evolua cu o viteză ametitoare. Trăim astăzi moartea unei lumi și nașterea alteia, diferită, dar atît de diferită încît omul cade pradă ei fără a se putea opune. Experiența celorlalte evoluții și revoluții ale

conținutului imaginativ poietic rațional aprioric al *capacității imaginative poietice apriorice* care, cum spuneam re-crează și validează o lume, nu mai este de nici un ajutor întrucît lumea informațională este nu doar diferită, dar și opusă tuturor celorlalte lumi posibile anterioare. Revoluțiile religioase și științifice, artistice sau morale și filosofice au avut pînă acum o raportare mediată doar de intelect și nu de o a treia entitate care este mașina echipată cu inteligența artificială. Și chiar dacă Markus Gabriel[602] spunea undeva că mașinile sunt proaste ca pietrele, asta nu exclude faptul că ele au operat deja modificări de esență la cea mai intimă structură a omului, la *capacitatea lui imaginativă creatoare de lumi posibile raționale* pe care în acest moment le trăiește din plin, chiar dacă dublu mediat, existînd pericolul real al substituiri ființării ici-colo disponibile, a lucrului, cu virtualul și cu valorile sale care sunt fundamentate în chiar absența lor.

Însă chiar la nivelul relației interumane manifestate prin apropieri ce țin de nivelul sensibilității, al esteticului, al reproducerii, *imaginativul pietic rațional informațional* produce schimbări dramatice. Omul se întoarce spre o abordare asemănătoare primitivului, care nu mai are instituită valoarea fundamentală a familiei ca și celulă fundamentală a oricărei societăți și a reproductivității umane. În spatele unui progres comunicațional evident, al unei aparente relații de comuniune universale, se ascunde intermediarul–mașină care golește de conținut aceste valori.

Pe de altă parte, nu poate fi negat acestei noi lumi un proces de „grăbire" a timpului și de anulare a spațiului, de comprimare a lor, lucru firesc avînd în vedere că acestea nu sunt decît percepții subiective, apriorisme ale sensibilității pure.

---

602 Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn–Philosophie des Geistes fur das 21 Johrhundest*, Ullstein, Toschenbuch, 2017.

Această rapiditate a circulației informatice este benefică cercetării științifice dar și celorlalte ramuri ale spiritului, însă depărtează omul de esența sa care este legătura indisolubilă cu lucrul, cu realitatea, chiar dacă trăită mediat prin conștiință, însă originar și autentic. Și așa cum spunea Markus Gabriel în lucrarea deja amintită, această formă, care se creează la nivelul *imaginativului poietic rațional aprioric* și va crea o nouă lume, nu va rămîne fără efecte dramatice la nivelul biologicului.

Studii publicate în cele mai serioase reviste de specialitate endocrinologică din SUA și Europa vădesc faptul că, după anul 1990, populația de sex bărbătesc, ne referim la cei născuți după acest an, au dezvoltat forme extreme de efeminizare prin lipsa valorilor normale ale testosteronului, astfel că un bărbat de optzeci de ani născut la începutul secolului XX avea mai mult testosteron decît un tînăr din secolul XXI la vîrsta de douăzeci de ani, ceea ce este dramatic pentru întrega specie umană.

Acest fapt se datorează dependenței psihice de mașină sau poate tocmai de schimbarea lumii prin intermediul acestui nou *imaginativ poietic rațional informațional,* care deja a produs schimbări dramatice la toate nivelurile existenței, de la cel al alimentației, la cel al conservării biologice și spirituale.

Dar tocmai de aceea, sensul analizei de față, privitoare la evoluția *lumilor imaginativ-poietice istorice* și împletirea cu cercetarea prezentelor determinări date de explozia aproape malignă a lumii informatice, nu poate fi ocolit.

* * *

A găsi un teren ferm în toată această mlaștină a nuanțelor conceptului de adevăr este o problemă mai mult decît discutabilă, însă așa cum am arătat încă de la începutul acestei lucrări ea ține de însăși *structura aprioricâ a imaginativului poietic rațional,* dar și de specificitatea celui european, în speță. Adevărul nu este un concept care să

aparține ramurilor științei ci, mai mult, unul aparținător filosofiei. Dar este conceptul de filosofie unul ferm și care să nu fi suferit vreo modificare de-a lungul timpului? Nicidecum. Pentru a oglindi cît de cît acest fapt și a urmări evoluția istorică a acestuia, vom face apel la definiția filosofiei dată de cîțiva filosofi celebri.

În prefața de la *Les Principes de la philosophie*, Descartea spunea: „Întreaga filosofie este ca un copac, ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul este fizica, și crengile care ies din acest trunchi sunt celelalte științe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica și morala"[603]. Cartesius credea că analiza noțiunii de filosofie se face mai ales prin analiza conceptului de știință, totodată omul și caracteristicile intelectului său intrînd ca o componentă esențială în determinarea conținutului filosofiei.

Hobbes spune că filosofia este cunoașterea lucrurilor prin cauzele lor, iar Christian Wolff vede filosofia ca *scientia possibilium*, *quatenus esse possunt*, adică știința lucrurilor posibile ca fiind posibile, o definiție mai mult decît interesantă și aplicată oarecum noțiunii de *imaginativ poietic rațional aprioric* așa cum am creionat-o noi pînă în prezent.

Cu Berkeley și Hume ajungem la noțiunea de filosofie ca teorie a cunoașterii, concepție pe care o va desăvîrși Kant. Acesta vedea în filosofie un sistem al cunoștințelor raționale *din* și *prin* concepte. După Kant, filosofia este disciplina care răspunde următoarelor întrebări:

ce pot să știu?
ce trebuie să fac?
ce pot să sper?
ce este omul ?

la care ar răspunde în ordine, metafizica, morala, religia, antropologia[604].

---

603 Descartes, *Les Principes de la philosophie*, tradusă în franceză de abatele Picot. Ediția în limba latină este scrisă în 1644. În limba română lucrarea apare în anul 2000 la Editura IRI.

604 E. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1969.

Fichte definește filosofia drept o teorie a științei, în timp ce Schelling o vede ca fiind știința absolută. Hegel, în *Enziclopaedie der Wissenschaften, Die Logik*[605], vede în filosofie o *Wissenschaft des Absoluten*, iar în conținutul ei formal, adică în logică, o considerare prin gîndire a lucrurilor. Filosofia este „ideea care gîndește" sau „adevărul cunoscător".

În *Lumea ca voință și reprezentare*[606], Schopenhauer crede că sarcina filosofiei este „să reia prin noțiuni abstracte, generale și clare, întreaga esență a lumii".

În lucrarea *Gîndirea și mișcarea* apărută în 1934, Bergson crede că prin sistemul rigid al conceptelor filosofice nu poate fi sesizată realitatea aflată într-o continuă mișcare. Realitatea, după el, nu poate fi sesizată decît intuitiv, gîndirea fiind nevoită să-și reconstruiască mereu conceptele, în funcție de circumstanțe dar și de specificul fiecărei culturi, am spune noi, *specific dat tocmai de imaginativul poietic rațional aprioric propriu fiecăreia*, așa cum am sesizat deja în considerațiile anterioare. Numai așa va fi posibilă o filosofie capabilă să rezolve, dincolo de disputele școlilor, problemele realității.

Așa cum am văzut din sumara noastră analiză, la fel ca și adevărul pe care încearcă să-l determine, filosofia, mai precis definiția filosofiei, are sensuri polivalente. David Armeanul relevă șase definiții ale filosofiei grecești, iar Eduard Zeller în *Philosophie der Griechen*, se plînge de multitudinea de sensuri pe care le are noțiunea de filosofie la elini. Însuși Heidegger, într-o conferință ținută la Cerisy-la-Sale în august 1955, *Was ist das – die Philosophie* ?, afirmă vastitatea acestei teme și posibilitatea ei de tratare diferită. În concluzie, orice abordare pe care am alege-o se va dovedi

605 G.W.F. Hegel, *Op. cit*, pgf. 14, pg. 55, trad. rom.

606 A. Schopenhauer, *Op. cit*, pgf. 68 din vol I.

subiectivă, cum, de altfel, însăși perceperea realității și raportarea insului la lume țin de cel mai pur subiectivism.

* * *

Filosofia europeană, așa cum am arătat de la începutul acestei lucrări, s-a axat pe primul tip de adevăr, acel al lui *adequatio rei ad intellectus* și a omis din vedere acest al doilea tip de adevăr – *asynteton* – pe care grecii îl admiseseră.

În *Ființă și timp*, Heidegger spune: „Ca vorbire *logos* înseamnă tot atît cît *deloun,* a face vizibil pe acela despre care este rostit în rostire. Aristotel a explicat această funcție a vorbirii mai pătrunzător prin *apophainestai. Logos* lasă ceva să se vadă, anume ceva despre care e vorba pentru vorbitor, respectiv pentru covorbitor. Vorbirea lasă să se vadă *apo* [...] chiar pe acela despre care este vorba în rostire, în măsura în care ea este autentică, acela care este rostit trebuie să fie creat din acela despre care se rostește, astfel încît, comunicarea prin rostire să facă vizibil, în ceea ce este transmis prin vorbire, acel ceva despre care se rostește, și astfel să-l facă accesibil celorlalți. Aceasta este structura *lógos-ului* ca *apophansis.* Nu orice rostire aparține acestui fel de a face evident, în sensul de a-lăsa-să-se-vadă. Actul de a cere, de exemplu, face și el vizibil, dar într-un alt chip.

În realizarea ei concretă, rostirea are caracterul limbajului, al exprimării vocale prin cuvînt. *Logos*-ul este *phone* și anume *phone meta phanthasias* – exprimare vocală prin care ceva este înfățișat.

Și doar fiindcă funcția *logos*-ului ca *apophansis* constă în a-face-vizibil-ceva, logos-ul poate avea funcția structurală de *synthesis.* Aici *synthesis* nu înseamnă asociere și înlănțuire de reprezentări, manipulări de evenimente psihice referitor la care se ridică apoi problema de a ști cum corespund sentimentele interioare cu evenimentele fizice exterioare. Particula *syn* are aici o semnificație pur

apofantică și exprimă: ceva în reunirea sa cu ceva, să lase să apară ceva drept cutare sau cutare lucru.

Și invers, tocmai pentru că *logos*-ul este un a-lăsa-să-se-vadă, de aceea, poate el să fie adevărat sau fals. *Totul depinde și de faptul de a ne abține să definim adevărul drept o adecvare*. Această idee nu este nicidecum primordială în conceptul de *aletheia* [...]. Faptul de a-fi-adevărat a lui *logos* ca *alethein* înseamnă: ființarea despre care este vorba, scoasă în *legeo* ca *apophainestai* din ascunderea sa și lăsată să se vadă ca neascuns, deci *a dezvălui*. La fel, faptul de-a-fi-fals, *pseudesthai*, înseamnă a înșela, în sensul de *a acoperi*: a așeza ceva înaintea altui ceva și de a-l da astfel drept ceva ce el nu este.

Deoarece însă adevărul are acest sens, iar *logos*-ul este un anumit mod de a face vizibil, *logos*-ul tocmai că nu poate fi considerat drept locul primar al adevărului. Dacă așa cum a devenit astăzi, în general, obișnuit, se determină adevărul drept ceea ce i se cuvine propriu-zis judecății, iar prin această teză se face, pe deasupra, referință la Aristotel, atunci această referire este atît neîndreptățită cît este, mai ales, neînțeleasă noțiunea greacă de adevăr. A fi adevărat, în sensul grecesc, și anume mai originar decît denumitul *logos* este *aisthesis,* fireasca, senzoriala percepere a ceva. Numai dacă *aisthesis* se referă la *idia* sa, care este ființarea accesibilă genuin doar prin ea și pentru ea, de exemplu văzutul de culori, numai atunci perceperea este mereu adevărată. Aceasta înseamnă: văzul descoperă mereu culori, auzul descoperă mereu sunete. A fi adevărat este în sensul cel mai pur și originar, purul *noein* care, incapabil de a învălui, nu poate decît să descopere; el este receptarea firească a celor mai simple determinări ale ființei ființării ca atare. Acest *noein* nu poate niciodată să reacopere, sau să fie fals, el poate eventual rămîne o ne-receptare, *agnoein* fiind astfel insuficient pentru a furniza un acces direct și convenabil la ființare.

Sinteza care nu are forma de realizare a faptului pur de a-lăsa-să-se-vadă, ci în indicare face recurs la o altă ființare și astfel lasă să apară ceva drept ceva, acest fapt preia, cu această structură a synthesei, posibilitatea ocultării. Adevărul judecății este însă doar cazul opus al acestei ocultări – cu alte cuvinte el este un fenomen de adevăr multiplu fondat"[607].

Distincția evidentă între cele două tipuri de adevăr nu apare cu claritate în acest pasaj, însă ceea ce putem reține cu precizie este faptul că filosoful german consideră drept insuficientă această *adequatio* pentru a explica doctrina grecească despre adevăr, lucru pe care noi tocmai îl afirmăm în această lucrare, punînd la baza cercetării noastre noțiunea de *imaginativ poietic rațional aprioric uman* care rezolvă ecuația aristotelică, dar și pe cea heideggeriană. Totuși, pentru o mai exactă determinare a noțiunilor de existență și adevăr la greci, cercetarea noastră trebuie să se concentreze, pe mai departe, pe ideea, enunțată deja, că filosofia este *theoria* adevărului.

Așa cum am mai arătat, ființarea se dezvăluie la modul unor stratificări, iar dacă adevărul este identificat drept ființare, existență, conchidem că și el se află într-o serie de multiple stări ontologice. Acest fapt este hotărîtor pentru a putea înțelege noțiunea de adevăr. Pentru gîndirea modernă însă, de la Descartes încoace, nu există decît adevăruri științifice. Numai în cea mai apropiată modernitate, în speță de la Heidegger încoace, cu toată pleiada ce cercetători care i-au urmat, noțiunea de adevăr a fost repusă în discuție realizîndu-se, astfel, o răsturnare a sensului acestui concept și o întoarcere, evidentă, la noțiunea antică de *aletheia*. Însăși cercetarea noastră, punînd ca fundament al intelectului capacitatea imaginativă ca și creatoare de lumi posibile, răstoarnă oarecum adevărurile așa-zis științifice și întoarce omul la condiția de „stăpînitor de adevăr".

607 M. Heidegger, *Ființă și timp*, trad rom., Dorin Tilinca și Mircea Arman, p. 49-50.

Heidegger a înțeles, primul, că cercetarea referitoare la adevăr la greci trebuie pornită de pe o poziție cît mai apropiată de a lor. Văzînd filosofia ca pe o proprietate a grecilor, el pornește cercetarea pentru a găsi semnificațiile originare ale unor concepte fundamentale cum este și cel de *aletheia.* El a fost primul care a înțeles că pentru a determina *ce este* adevărul trebuie mai întîi văzut *cum este* el și de unde provine el. Astfel, el explică sensul ontologic al expresiei „se dă adevăr" *das es Wahrheit gibt,* în sensul existenței sale, fără a avea însă intuiția capacității *imaginative poietice raționale apriorice* ca fundament al oricărei existențe posibile, *eo ipso,* al oricărui *adevăr posibil*. A fi adevărat înseamnă pentru Heidegger a fi la modul descoperirii, al dezvăluirii. Pentru el, a fi adevărat la modul *logos*-ului este tot atît cît *alethein.* Pentru a-și legitima ideile, filosoful german apelează și la autoritatea lui Aristotel care spunea că impresiile sufletului, aidoma unui clișeu fotografic, sunt adecvate lucrurilor. Acest text, după cum este cunoscut, a dus la formula tomistă de *adaecvatio rei ad intellectus.* Această structură, așa cum s-a mai văzut, nu este, în concepția heideggeriană, definitorie pentru adevăr și în chiar opinia noastră ea trebuie negată întrucît adevărul nu este un creat, ci el *se* creează prin intermediul a ceea ce face existența posibilă: *imaginativul poietic rațional* ca o capacitate apriorică și fundamentală a intelectului uman. El ajunge la concluzia că pentru Aristotel *aletheia* înseamnă-lucrurile înseși, ceea ce se arată, ființarea în modul său propriu de a se descoperi. Heidegger arată că această concepție nu-i aparține, cu necesitate, lui Aristotel și că în tradiția mai îndepărtată a filosofiei grecești, încă la Heraklit, transpare fenomenul adevărului în sens de ne-ascundere, dezvăluire.

Adevărul este în cazul gîndirii grecești ceea ce se arată, scoaterea din ascundere, devoalarea. Heidegger crede că sensul originar al lui *aletheia* este tocmai această scoatere din ascundere-*Un-*

verborgenheit. Descompunînd termenul *aletheia* în *a-letheia,* el ajunge la concluzia după care *a* este o particulă privativă, iar *letheia* este un derivat al lui *lanthanein*, termen pe care îl traduce cu *a fi ascuns.*

Anton Dumitriu dezvoltă o analiză pertinentă a interpretării de către Heidegger a termenului de *a-letheia* și făcînd referire la studiul lui Paul Friedlander, *Platon I*, arată că: „Acest bun cunoscător al lui Platon constată că etimologia propusă de filosoful german pentru *alethes* și *aletheia*, ca *a-lethes* și *a-letheia,* pare să fie în general acceptată. Ca ceea ce nu este ascuns sau ca ceea ce nu se ascunde. Dar pentru el această etimologie nu este chiar atît de neclintit. Considerarea lui *a* din *aletheia* ca privativ este discutabilă, deoarece există o serie de cuvinte din același cerc semantic, cum ar fi, de exemplu, *atrekes,* drept, exact, real, și *atrekeia,* realitate, adevăr, exact, sau *akribes* sau *akribeia,* exactitate, în care *a* nu are nicidecum un caracter privativ. Totuși, observă Friedlander, grecii începînd cu Homer și pînă tîrziu, au asociat *aletheia* cu rădăcinile *lath, leth,* și *lanth,* care au semnificația de *a fi ascuns* și au considerat aceasta ca un lucru de la sine înțeles. Considerarea rădăcinii *leth* care conduce imediat la *lethe* și prin aceasta la *letheia* îl face pe Friedlander să regăsească sensul originar al cuvântului *lethe,* așa cum apare încă la Hesiod [...]. Autorul pe care îl urmărim dă mai multe exemple, din care se vede că și în Homer se găsesc versuri în care *Aletheia* poate apărea ca *neascunderea* sau *rectitudinea.* Dacă se iau la un loc afirmațiile lui Homer și Hesiod, *alethes* și *Aletheia* au următoarele semnificații: 1. Exactitatea care nu ascunde, devoalantă a vorbirii și opiniei; 2. Realitatea neascunsă, devoalată a ceea ce există, a existîndului; 3. Corectitudinea care nu uită, neînșelătoare, veracitatea omului, a caracterului său. Deși într-o primă analiză Friedlander părea că se opune accepțiunii date de Heidegger cuvîntului *aletheia,* ca

Unverborgerheit, el conchide, după textele citate, și după considerarea altora din Heraklit, Parmenide sau Platon, în același sens. Deosebirile pe care le semnalează, în ceea ce privește propria lui părere și aceea a lui Heidegger, par minore și el însuși ne spune că sunt considerate mai mult din punct de vedere istoric. El se referă în special la afirmația lui Heidegger că Platon ar fi corupt conceptul de adevăr, părere cu care el este în total dezacord, socotind, din contra, că acesta l-a precizat, sistematizat și elevat.

Ceea ce este nou în analiza lui Friedlander este apariția cuvîntului *lethe* ca *uitare*, așa cum se regăsește în textele vechi. De acest sens Heidegger nu a amintit în nici un fel în *Sein und Zeit*. Totuși, în studiul citat, închinat special acestei probleme, întitulat *Aletheia,* Anton Dumitriu îl va lua în considerare referindu-se în special la un fragment din Heraklit, care spune: Cum poate cineva să se ascundă de ceea ce nu apare niciodată?"[608].

Heidegger, în *Vorträge und Aufsätze*, spune: „Rămîn ascuns mie însumi, în ceea ce privește raportul cu mine însumi a ceea ce altfel nu este ascuns. Cînd spunem ca am uitat ceva nu este numai ceva care ne scapă, ci însăși uitarea este ascunsă"[609]. Așadar, concluzia lui este că fenomenul uitării începe de la faptul de a fi ascuns. Astfel, uitare și ascundere se întrepătrund reciproc, iar *a-letheia,* în sensul cel mai originar, este văzut ca dez-văluire-*Ent-bergen,* îndepărtarea de ascundere.

Vom continua cercetarea noastră conchizînd că filosofia greacă nu a fost un început, ci un sfîrșit, chiar Platon și Aristotel fiind conștienți de faptul că cei vechi știau mai mult, erau mai aproape de *sophia*, trăiau cu adevărat în preajma zeilor. Prin urmare, cercetarea termenului de *aletheia* trebuie începută cu cei vechi, cu miturile și legendele, cu poezia și textele presocratice,

608 Anton Dumitriu, *Alétheia*, p. 233-248.

609 M. Heidegger, *Op. cit.*, Pfullingen, *Neske*, 1954.

care, în fond, sunt mai aproape de mit și poezie decît de filosofie, înțeleasă ca un construct sistematic, discursiv.

Citim în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumwisenschaft*[610], că termenul de *aletheia* apare la greci încă din cea mai timpurie antichitate, avîndu-și locul în pantheonul grecesc și fiind în relație cu o întreagă pleiadă de zei. Pindar, de care ne vom ocupa mai în amănunt în cele ce urmează, făcea din *Aletheia,* fiica lui Zeus, iar Aulus Gellius, în *Noctes atticae*, citînd un poet spune: „Veritam temporis filliam esse"[611] – Adevărul este fiica timpului. În același sens, el citează alte două versuri, de această dată aparținînd lui Sofocle: „Deci nu ascunde nimic, fiindcă timpul, care vede totul și aude totul, dezvăluie totul"[612]. Tot din același lexicon aflăm că *Aletheia* a mai fost considerată fiică a *Paideiei,* sau doică a lui Apollo, zeul ce personifică lumina. Această divinitate era considerată mama virtuții și justiției și era înfățișată prin imaginea unei femei goale ținînd în mînă o oglindă sau o făclie. Se pare, aceste sensuri și simboluri mitice vin să confirme interpretările lui Heidegger referitoare la *aletheia,* interpretată ca vedere și scoatere din ascundere, dar și sensul de educație pe care îl pune în lumină în lucrarea sa *Platons Lehre von der Wahrheit*[613]. În schimb, într-un alt lexicon, *Lexicon der alten Welt*[614], găsim termenul *Aletheia* cu sensul de nesimulare, necontrafacere, fără însă a se nega sensul de neascundere, dezvăluire. Precum se vede, toate aceste sensuri sunt filtrate prin prisma filosofiei moderne.

---

610 Cfr. Pauly-Wissowa, *Op. cit.*, vol I, Stuttgart, 1894.

611 Aulus Gellius, *Op. cit.*, cartea XII-a, XI.

612 Aulus Gellius, *Op. cit.*, *loc. cit.*

613 M. Heidegger, *Op. cit.*, trad. rom. în *Repere pe drumul gîndirii*, Ed. Politică, Buc. 1988.

614 *Op. cit.*, Artemis Verlag, Zurich und Stuttgart, 1965.

Giuliana Lanata, în *Poetica pre-platonica*, vorbind despre Hesiod și cum i-au apărut acestuia muzele pe Helicon, citează din discursul acestora către poet:

„Idmen pseudea polla legein etymoisin omoia
Idmen d'eut'etelomen, aletheia gerysasthai"

Ceea ce în românește, după traducerea Giulianei Lanata, ar suna astfel:

„Știm să spunem multe minciuni asemenea adevărului; dar mai știm, cînd vrem, să proclamăm adevărul."[615]

Observăm că Hesiod folosește verbul *legein* atunci cînd spune: „știm să spunem multe minciuni" și verbul *gerysasthai* atunci cînd spune: „dar mai știm, cînd vrem, să proclamăm adevărul". După Anatole Bailly, verbul *legein* are ca sensuri primare a aduna, a zice, a culege, iar *gerysasthai* pe cele de a celebra prin cînt, a se face auzit prin cînt, a cînta gloria.

Heidegger, în *Was ist das – die Philosophie*[616], arată că de la muze și de la Apollo-cel supranumit și *Musagetes,* adică conducătorul muzelor, se naște întreaga civilizație și cultură a lui „a spune", incluzînd aici și filosofia care, după părerea lui, nu este decît „un mod privilegiat de a spune". Anton Dumitriu ne arată[617] că *Polymatheia*– omniștiința era apanajul muzelor. Citîndu-l pe Heraklit, savantul român afirmă însă că *Polymatheia* nu duce la înțelepciune-*sophia.* El arată că nu la nivelul muzelor, la nivelul lui a spune, al expresiei adevărului, se va afla sensul originar al noțiunii de *aletheia.*

Marcel Detienne, în lucrarea sa *Maîtres de verite dans Ia Grece archaïque*[618], vorbește depre o strînsă legătură între *aletheia* și me-

615 Giuliana Lanata, *Op. cit.*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1963, p. 24.
616 Cfr. M. Heidegger, Was ist das die Philosophie?, Neske, Pfüllingen, 1956, p. 49.
617 Cfr. Anton Dumitriu, Alétheia, Buc. 1984.
618 Marcel Detienne, *Op. cit.*, Maspero, Paris, 1973.

morie, *Mnemosyne*. El ajunge la concuzia că *Mnemosyne* și *Lethe* formează cuplul fundamental al contrariilor.

Știm, din Odyssea, dar și din vechile legende grecești, apoi de la Hesiod, Sophocle sau Platon, că unul dintre rîurile infernului purta numele de *Lethe,* iar toți cei ce beau apă din acesta își uitau trecutul.

Pornind de la acestă interpretare a lui *lethe,* Anton Dumitriu, în celebra sa *Aletheia,* propune o interpretare tulburătoare a acestui concept. Interpretarea în cauză șochează atît prin ineditul ei cît și prin simplitatea sa extremă.

Lethe este în primul rînd uitare, care este sensul ei originar. Procedînd aidoma lui Heidegger și considerîndu-l pe *a,* din *a-letheia,* drept un privativ, el dă cuvîntului în cauză sensul de *non uitare.* Pentru negație limba greacă avea pe *ou,* ouk, oux și *me* însemnînd *non.* Această non-uitare este, în fond, o stare de conștiință căreia uitarea nu-i aparține. Cu toate acestea *aletheia* – fără uitarea, nu este pur și simplu memoria. Prin *aletheia* se depășește o anumită stare de conștiință, nu pentru că nu am uita nici un fel de cunoștință dobîndită anterior, ci datorită faptului că starea aceasta este dincolo de orice omniștiință-*polymatheia.* Cu *aletheia*, ne aflăm în domeniul principiilor, așa cum Aristotel proceda cu intelectul activ. Ne aflăm, așadar, dincolo de prima modalitate a adevărului caracterizată prin acel *adequatio rei ad intellectus,* și dincolo de hotarul omniștiinței reprezentată prin muze. Deci, nu de la muze începe *aletheia,* ci de la *Mnemosyne,* de la cea care naște înseși muzele.

„Avem astfel succesiunea: «a spune» care este rolul Muzelor, «a uita» care este rolul *lethei,* și sursa care a dat naștere lui «a spune», care este *Mnemosyne.* Prin urmare, starea de conștiință «fără uitare» *aletheia* – este în regiunea lui *Mnemosyne,* care nu spune, ci este sursa lui «a spune» prin Muze. Analiza termenului *Aletheia* ne-a adus din nou în regiunea *mythos-ului,* unde nu se

spune, ci se «contemplă», prin puterea intelectului activ, care, la nivelul acesta, reprezintă înseși *eide*-le tuturor lucrurilor – *topos eidon*. Starea intelectuală atinsă era deci «fără uitare», fiindcă a atins sursa principală a memoriei, care este *Mnemosyne* și la acest nivel toate *eide*-le aparțin intelectului activ. Nu mai este uitare, dar nici amintire, în sensul în care ceva se ascunde și amintirea îl dezvăluie; toate *eide*-le fiind prezente prin natura lor în intelectul activ, ele nu sunt reamintite, ci posedate în permanență"[619].

Punctul fix căutat este însăși gîndirea. Și deși întregul proces se desfășoară în timp, trebuie să existe un început care este tocmai gîndirea care gîndește gîndirea – numită de Aristotel *prote arhe,* adică primul principiu, sau principiul divin. Dar ce înțelegeau Platon și Aristotel prin acest divin a rămas încă obscur, nedeterminat. Cicero, în *De natura deorum* (1, 13), din izvoare absolut îndoielnice și referindu-se la lucrarea pierdută a lui Aristotel – *Peri philosophias* – afirma că: „Aristotel atribuie o dată inteligenței întreaga divinitate, iar altă dată spune că lumea este însuși zeul"[620]. Afirmația este îndoielnică și pentru faptul că Aristotel nu spune nicăieri altundeva că gîndirea care gîndește gîndirea ar fi însuși zeul.

Gîndirea care gîndește gîndirea era pentru Aristotel un act pur, anterior posibilității: „Așa că elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă primului mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi, doar din cînd în cînd, lucrul este minunat [...]. Dar și viața îi revine divinității, căci actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind în sine, constituie viața desăvîrșită și eternă"[621]. După același Stagirit, omul ar avea

619 A. Dumitriu, *Alétheia*, p. 239-240.

620 Cfr. A. Dumitriu, *Op cit*., p, 241.

621 Aristotel, *Metafizica*, XII, L, 1072 b.

posibilitatea să participe, din cînd în cînd, la starea divină prin însăși natura intelectului său, adică prin *eide,* prin universale.

Deoarcea dorim să nuanțăm și să aprofundăm doctrina adevărului la Platon exprimată prin *anamnesis* atinsă deja de noi în capitolul dedicat acestuia vom pune în evidență, odată cu Anton Dumitriu, [622] că grecii își imaginau faptul că ar exista o ascensiune în etape pe care o are conștiința omului care îl conduce, de-a lungul unor stări pe care nu le defineau, la condiția lui originară caracterizată de eternitate. Acesta este și motivul, spune el, pentru care Platon a dat o definiție cu totul surprinzătoare termenului de *aletheia.* Acesta, în *Philebos*[623], desparte *aletheia, în ale-theia,* care ar însemna alergare divină, cursa după divinitate. Așadar, și Platon considera starea de adevăr al *nous*-ului ca fiind pătrunsă în sfera celor divine, a zeului, fapt ce impică atemporalitatea, eternitatea. Atunci, și numai atunci, *nous* -ul se contopea cu însăși existența, și nu cu stările ei, cu adevărul divin, supratemporal.

Interpretarea de pînă acum a termenului *Aletheia* ne duce, vrînd – nevrînd, la concepția platoniciană despre *anamnesis.* În *Phaidros*[624], Platon ne arată că în zorii umanității, omul trăia în prejma zeilor, avînd posibilitatea, pierdută apoi, de a contempla direct ideile. Din cauza atracției lumii senzoriale el și-a pierdut chemarea spre înalt și intelectul său s-a îndepărtat de această lume divină. Cei ce mai privesc și astăzi spre lumea zeilor sunt pentru ceilalți aidoma nebunilor și considerați nebuni. Însă, în realitate, inteligența umană, pentru a recupera locul pierdut, are nevoie acum de supremul efort al gîndirii pentru a ajunge din nou în zona ideilor sfidînd, astfel, prin reflexie, multiciplitatea lumii senzoriale și tinzînd spre unitate. Acest act suprem al gîndirii, singurul care poate procura cea mai

622 A. Dumitriu, *Op. cit.*, p. 242.

623 Platon, *Philebos*, 16, c, *Opere*, Buc., Vol. I-VI, 1974-1989.

624 Platon, *Op. cit.*, 249, b-c, 250, a-e, 251, a-e., *Opere*, Voi. I-VI, Buc., 1974-1989.

înaltă fericire, constă într-o *anamnesis,* într-o stare de reamintire a lucrurilor pe care sufletul, care odinioară însoțise divinitatea, le-ar fi văzut. Platon susține că acea realitate, realitatea divină, este singura veritabilă, și că ceea ce trăim noi este un simplu act de reflexie, ca o umbră a aceleia. Această idee nu este una nouă nici chiar pentru vremea lui Platon, Hesiod expunînd-o încă în mitul vîrstelor. Tot Platon este acela care spune că această stare poate fi redobîndită de către om în actul contemplării, prin *theoria*, după o prealabilă inițiere. Așadar, lumea sensibilă putea fi depășită de intelect prin actul de reflexie numit de Platon *anamnesis.*

Pentru a explica această stare de *anamnesis,* Platon, în *Menon*[625], face apel la preoții și preotesele care explică ceea ce au în grijă, la poeți, în speță la Pindar, și la toți cei ce sunt inspirați de zei. Conform lor, spune Platon, sufletul este nemuritor și supus unor cicluri de reîncarnare, o dată la zece mii de ani. De aceea, nu este un lucru extraordinar că sufletul își poate aminti, în urma unei proceduri bine stabilite, de viețile anterioare, și de aceea nimic din cele cîte există nu-i este străin. Astfel, tot ceea ce încercăm să cunoaștem și tot ceea ce învățăm nu este decît *anamnesis.*

Sofiștii aduseseră un argument după care tot ceea ce știi, sau ai învățat, ai știut dinainte, deci nu adaugi nimic prin efortul intelectual, sau nu știi, și în acest caz este imposibil să știi ceea ce nu știi. Modul în care Platon demontează afirmația sofistă este unul rămas celebru. În *Menon*, Socrate, folosind celebra *techne maieutika,* voind să arate că cele ce cunoaștem sunt de fapt amintiri, apelează la un sclav analfabet al lui Menon. Datorită abilei manipulări a tehnicii moșitului, prin tot soiul de întrebări puse într-o anumită ordine, Socrate îl face pe sclavul analfabet să expună o teoremă geometrică.

625 Cfr. Platon, *Menon*, *Opere*, Buc., Vol I-VI, Buc., 1974-1989.

Această temă se regăsește și în dialogul *Phaidon*. Și în acest dialog ni se spune că a învăța este o reamintire: „[...] oamenii, întrebați cu oarecare meșteșug, află singuri toate lucrurile așa cum sunt. Dacă nu ar fi avut sădită în ei o știință și o rațiune dreaptă, nu ar fi fost în stare să facă așa ceva. Dă cuiva, de pildă, să dezlege o problemă de geometrie, sau altceva de acest fel, și te vei convinge de acolo, în chipul cel mai lămurit, că lucrul stă așa"[626].

Găsim însă la Platon și o altă formă de *anamnesis,* în fond cea care interesează în cel mai înalt grad tema lucrării de față, și anume *anamnesis-ul* obținut printr-o stare de *mania,* ceea ce s-ar putea traduce prin stare de nebunie, de delir. După Platon, *Phaidros*[627], existau două tipuri de *mania,* una datorată bolilor de toate felurile, și o alta care își avea cauzele în divinitate.

În același dialog *Phaidros*[628], Platon arată că: „[...] în vremuri de demult cei care dădeau nume nu socoteau că nebunia-mania e un lucru de rușine sau ocară. Altfel de ce ar fi legat ei numele acesta de cea mai mîndră dintre arte, arta de a străvedea în viitor, spunîndu-i arta nebuniei-*manike.* Ei socoteau că nebunia, cînd hărăzită-i de zei, este ceva frumos și tocmai de aceea am folosit numele acesta. În schimb, oamenii de astăzi, neștiind ce e frumosul, au strecurat aici un *t* și au numit arta de a vedea cu duhu *mantike*". Platon arăta[629] că există patru forme de manifestare a acestui dar divin:

Mania poetică, influențată de Apollo
Mania rituală, influențată de Dionysos
Mania poetică, influențată de Muze
Mania erotică, influențată de Afrodita și Eros.

---

626 Platon, Phaidon, 72 e.Buc., *Opere*, vol. I-VI, 1974-1989.
627 Cfr. Platon, *Op. cit.*, 265, b., Buc., *Opere*, vol. I-VI, 1974-1989.
628 Platon, *Op. cit.*, 244, c., *Opere*, Buc. Vol. I-VI, 1974-1989.
629 Platon, *Op. cit.*, 265 b., *Opere*, Buc., Voi. I-VI, 1974-1989.

Iată cum decrie chiar filosoful grec această nebunie divină: „Și urmînd drumul pas cu pas, ei izbîndesc, prin proprie strădanie, să afle firea zeului de care sunt legați, pentru că nevoia îi împinge să-și țină privirea îndreptată, fără abatere, spre el. Iar cînd aducerea *aminte- anamnesis* îi poartă în preajma acestuia, ei se simt pătrunși de zeu, și vin să ia din firea lui și apucături și năzuințe; și o fac, pe atît cît stă în putința omului să se împărtășească din ceea ce este zeiesc. Și izbînda o pun, desigur, pe seama iubitului, pe care acum îl îndrăgesc cu și mai multă rîvnă. Și cînd, asemenea Bacantelor, sorb din izvorul lui Zeus, ei scaldă sufletul iubitului în unda cea sfințită, făcîndu-l să semene, pe cît mai mult e cu putință, cu zeul de care sunt legați”[630].

Din cele două dialoguri avute în vedere, *Phaidon* și *Phaidros*, desprindem, cum spuneam anterior, două sensuri ale noțiunii de *anamnesis*: unul analitic și unul sintetic, de unde putem deduce că existau două tipuri de amintire, unul *dianoietic* legat de intelectul pasiv și altul *noetic* legat de intelectul activ, unul realizat progresiv, prin analiză, iar altul instantaneu, prin contempare, legată și ea de fenomenul *maniei.*

Dar fenomenul de *anamnesis* nu poate fi privit ca o simplă reamintire. Acest fapt îl afirmă încă Hegel, în *Prelegeri de istoria filosofiei*[631], după care *ammnesis* are sensul de a se interioriza, de a intra în sine, acesta fiind înțelesul adînc al cuvîntului.

Prin urmare, *anamnesis* are sensul de a căuta în inferioritate, de a regăsi locul pierdut, de revenire la starea reală dintr-o stare potențială, de cunoaștere fără amintire, cunoaștere aflată mereu în act. Dar să vedem cum a construit Platon acest cuvînt: el este format din *an-a-mensis,* deci două privative și substantivul memorie. Astfel, cuvîntul în cauză s-ar traduce prin fără amintire,

630 Platon, *Op.cit.*, 253 a., *Opere*, Buc., Vol. I-VI, Buc. 1974-1989.

631 Hegel, *Op. cit.*, I, p.489.

adică prin uitare – *lethe.* Mai corect, acesta ar putea fi tradus prin fără-fără-amintire, avînd în vedere că sunt două privative, care ar însemna *starea în care uitarea nu există,* așadar starea de *theoria,* realizată prin revenirea la starea originară, divină(A. Dumitriu). Același rezultat l-am obținut și din analiza noțiunii de *a-letheia,* de unde putem deduce că pentru Platon cele două noțiuni sunt identice. Prin urmare, a ajunge la starea de *anamnesis* era pentru Platon sinonim cu a ajunge la starea de *Aletheia,* de adevăr.

Abia acum începe să prindă contur definiția dată de Platon cuvîntului *Aletheia,* după el, acest cuvînt avînd sensul de *alergare divină.* Această alergare divină implica ieșirea din discursivitatea intelectului și atingerea energiilor imaginative cumulate ale intelectului în intimitatea lor. *Anamnesis,* descompus ca *ana (adverb)* care înseamnă *în sus*, și substantivul *mnesis* care vine de la memorie, dă sensul de dincolo de memorie, mai sus de memorie, respectiv în *imaginativul poietic rațional aprioric uman.*

Aceasta este și interpretarea compatibilă cu sensul la care aderăm și noi relativ la *aletheia,* acela de non-uitare ce ține de regiunea superioară a intelectului și care se află într-un prezent etern, continuu, ceea ce se traduce prin eterna creație a adevărului prin chiar intermediul *imaginativului poietic rațional uman.*

Postfață

Imaginativul poietic rațional, principiu al esenței constitutive a lumii

Gaetano Mollo, Profesor Ordinarius,
Universitatea Perugia, Italia

I

Epoca aceasta este una care își pune inclusiv problema continuării existenței omenirii pe acest Pământ minunat. Problemele au devenit planetare și solicită conștientizarea întregii colectivități umane.

Pentru aceasta este nevoie să te întorci în mod inteligent înapoi pentru a privi înainte cu speranță. De aceea este util să revezi acea privire asupra lumii pe care vechii greci au propus-o printre cei dintâi, punându-și întrebări despre esența cosmosului și a ființei umane. Spre acestea ține acest tratat relevant de Mircea Arman, *Tratat asupra imaginativului uman*.

Înainte de toate trebuie să se țină seama de distincția fundamentală pe care Autorul o face între conceptul de « *imaginație* » și cel de « *imaginativ* ». Pentru aceasta, el susține că „*spre deosebire de nota de iraționalitate pe care o conține noțiunea de imaginație, imaginativul primește valoarea de posibilitate rațională, ca și facultate specifică a intelectului de a crea lumi posibile*".

Teza susținută este că „*numai imaginativul este acea facultate umană capabilă să creeze nu numai o operă artistică, ci și o lume în sine, văzută dintr-o perspectivă implicit rațională*".

De aceea, spune M. Arman, spre deosebire de nota de iraționalitate pe care o conține noțiunea de imaginație, imaginativul

primește valența de posibilitate rațională, de facultate specifică a intelectului de a crea *lumi posibile*. Omul schimbă lumea, o modelează, îi dă valoare numai mulțumită acestei „*capacități imaginative*" care face posibilă lumea așa cum este.

II

Mircea Arman ne ajută să luăm în considerare faptul că „*principalul obiect al cunoașterii nu trebuie să fie fenomenul exterior, adică realitatea în contingența sa, ci fenomenul reconstruit la nivelul subiectivității, care este imaginativul poetic*".

Plecând de la o asemenea teză – pe care Autorul o prezintă prin intermediul unei articulate și detaliate treceri în revistă, de la gânditorii presocratici până la Platon și Aristotel – este prospectată dimensiunea „*imaginativului poetic rațional aprioric*" ca și relație originară cu sacralitatea vieții și a divinului. Este vorba despre posibilitatea de a recrea realitatea Ființei prin imaginativul care este un „*agent*", întrucât e o facultate umană capabilă să imagineze „*lumi posibile*", al cărei sens rațional este atât implicit cât și explicit. Acesta este rolul și privilegiul poeților: „*poetul recreează lumea și îi atribuie o valoare*".

De la această creare poetică a lumii Mircea Arman prospectează posibilitatea de a o schimba, pe baza capacității de ordonare a intuiției imaginative, referitoare la ceea ce poate ilumina semnificația fenomenelor. În acest sens, nu este vorba de ceea ce înțelegem prin imaginație sau prin conceptul de imaginar.

Analiza propusă este cea care vede filosofia ca născându-se din gândirea lui Platon și Aristotel, după o lungă și densă perioadă de viziuni poetice, în care însăși « *participarea la mistere nu era altceva decât contemplație* » (theorie). Autorul amintește faptul că chiar și

pentru Aristotel natura umană este dotată cu un « *intelect poetic* » care este imuabil, extern și indestructibil.

Una dintre tezele de plecare ale lui Arman este aceea că « *neantul nu putea fi obiect al cercetărilor filosofice antice și că adevărul este același lucru cu ființa* ». De la o asemenea identitate dintre adevăr și ființă se poate depăși opoziția dintre obiectivism și subiectivism. Realitatea nu e pur și simplu obiect al gândirii și nici ansamblul nenumăratelor opinii. Realitatea este dată întotdeauna de relația pe care omul o constituie cu lumea, cu ceilalți și, în mod esențial, cu sine. De aceea, Autorul susține că « *realitatea există numai în re-crearea subiectivă* ».

III

„Realitatea nu este numai 'în fața' noastră și nici numai 'înăuntrul' nostru. Realitatea este dată de ceea ce Yuval Harari definește drept „*al treilea nivel al realității*", cel inter-subiectiv. Din raporturile inter-subiective și din adunările interumane care pun în centru „*binele comun*" poate apărea acea „*viziune profetică*" care astăzi, ne lipsește. Probabil, prin intermediul Internetului ar putea să apară o „*rețea inter-subiectivă de sensuri care să ne apropie*" fără granițe și fără naționalisme, ca și „*conștiință biosferică*" capabilă să dicteze noul decalog al evoluției spirituale a întregii omeniri.

În atare sens, realitatea este rodul facultății imaginative, prin intermediul gândirii, care reușește să dezvolte intuiția și acțiunea care urmează: și care dezvoltă inspirația. Prin aceasta, sensul realității este dimensiunea morală care hrănește viața personală, socială, economică, politică și religioasă. În acest sens putem afirma împreună cu Kierkegaard că „*realitatea este uniune de posibilități și*

necesități". Numai cu posibilitatea se pot deschide porțile libertății și numai cu necesitatea se poate intra în casa responsabilității.

Pentru aceasta, o asemenea problematică implică întregul proces formativ, punând în centru constituirea însăși a conștiinței umane. Este vorba de a deveni conștienți de cât este de relevantă reconsiderarea funcției dimensiunii poetice și valoarea gândirii filosofice, până a ajunge la importanța contemplației pentru a reactiva acele canale de legătură cu natura și cu spiritualitatea.

IV

Acest volum prezintă un important *excursus* al întrebărilor esențiale despre originea gândirii și despre sensul adevărului care pleacă de la gândirea vechilor greci până la gânditorii contemporani. De aceea, zeul grec nu este un în sine și nu se manifestă decât într-o „*situație relațională complexă*" dată de un sistem complicat de interdependențe și de un conținut specific imaginativului grec. Pentru toate acestea „*imaginativul este posibilitate, în potențialitatea sa, dar este și actualitate, în necesitatea sa. Este fundamentul oricărei entități posibile.*"

Și tocmai de la capacitatea imaginativă a grecilor pornește Mircea Arman reîntorcându-se spre acel „*cânt poetic*" prin intermediul căruia lumea greacă a reușit să reprezinte acțiunile meritorii, dar și pe cele reprobabile. Ni se clarifică, astfel, de ce lauda și vina au legătură cu memoria (*mnemosyne*), în vreme ce adevărul (*alétheia*) apare atunci când, făcând apel la memorie, poetul exaltă acțiunile pline de eroism ale muritorilor sau le condamnă pe cele dezonorante.

În acest fel, prin mijlocirea memoriei, se recreează relația dintre om și lume prin „*imaginativul poietic aprioristic*". Iar astăzi avem

nevoie de un nou imaginativ, pe care trebuie să-l aducă o nouă *leadership etică*, care să știe să se sincronizeze pe lungimea de undă a unei conștiințe planetare presante; comparația este cu ceea ce a făcut lumea greacă cu sensul mitic al reprezentării divinului în care ființa umană putea să se oglindească și să se regăsească pentru a respecta acele legi care puneau împreună divinul și umanul.

Pentru greci nu exista încă sentimentul individualității, așa cum putem să-l înțelegem astăzi. „*Divinitățile ne vorbeau nouă, ca unei comunități bine individualizate, unei conștiințe teologice* – așa cum ne explică și Jeremy Rifkin – în care „*un singur Dumnzeu universal purta un dialog cu fiecare ființă umană*". Încă nu apăruse dimensiunea „*persoanei*" instituită de Creștinism, și nici conceptul de „*personalitate*", rod al epocii moderne.

V

Ar trebui să considerăm necesitatea apariției unor noi poeți, ca niște profeți ai noului umanism. Este vorba despre voci ale conștiinței imaginative, capabile să evoce modul nostru cel adevărat de a fi în lume, așa cum era natural pentru „*poeții din societatea arhaică*", cu funcția specifică de „*maeștrii în proclamarea adevărului*". Acești poeți ar trebui să fie rodul unei atitudini contemplative posibil de realizat în spațiile meditative aferente. Probabil, că acești poeți există deja. Trebuie doar să-și facă auzită vocea, probabil este o voce evocativă, alcătuită și din imagini sonore capabile să suscite senzații, sentimente și gânduri inspirate.

Astfel, poezia este întâmpinare, meditație, contemplare și evocare. Prin intermediul acesteia este evocat transcendentul în diversele sale niveluri evolutive în care se găsește un om sau o comunitate. Vom avea, astfel, evocarea senzațiilor la un copil, a

sentimentelor într-un adolescent, a gândurilor într-un om matur, a reflecției la înțelept, a compasiunii și a carității în omul milos. În atare perspectivă poezia este cunoaștere prin mijlocirea simțurilor și inspirație pentru actele morale.

Sensul poetic al vieții crește și se întinde odată cu nivelurile evolutive și stadiile maturizării. A pierde sensul poetic înseamnă a pierde referința la Ființă, la fascinația existenței, la senzația transcendenței, la contactul cu divinul, cu tot ceea ce poate atribui un sens existenței. În această perspectivă devine fundamentală posibilitatea de atribuire de sensuri. Omul este acea ființă care dă sens lumii.

De aceea, pentru Autor – urmându-l, în acest sens, pe Heidegger – omul este un « *transcendens* » care își percepe ființa sa în poezie. De aceea tocmai prin mijlocirea limbii acest lucru se poate manifesta și reprezenta: „*Omul trăiește, creează, distruge, piere și revine la ceea ce e veșnic numai prin intermediul limbii. Așadar, limba este locul unde omul trăiește, acel ceva care stă la baza vieţuirii umane, care îi dă sens și o fundamentează: existența* ».

Poeții – afirmă Autorul – sunt un dar al existenței pentru că transcend întâmplările vieții, detașându-se de neliniștile și grijile cotidianului pentru a lărgi orizontul posibilului cu dezlănțuirile spiritului și cu inspirațiile și exaltările lor. De aici identitatea dintre adevăr și ființă, așa încât ceea ce e adevărat se dezvăluie numai în cadrul vieții, adică prin existența coerentă cu principiile vitale la care se aderă, valabile în mod universal și întruchipate individual.

VI

Lumea greacă din epoca clasică se regăsea în comunități familiale și în aceea a orașului-Stat pentru ca, apoi, eventual, să se

unească împotriva unui dușman invadator comun. Lumea noastră globalizată trebuie să se unească pentru binele tuturor locuitorilor planetei, garantând bunăstarea și dreptatea socială pentru toți, respectând natura și culturile, extinzând dreptul la sănătate și la instrucție la toate populațiile, vehiculat prin marele instrument al cooperării intercontinentale. În acest sens, stația spațială internațională este un exemplu promițător și spectaculos. Sistemele formative trebuie să se deschidă spre această dimensiune. Aceasta este actualizarea deschiderii și a prezenței: „*deschiderea*" spre lume și „*prezența*" care conexează timpul în continuitatea sa înnoitoare.

Toate acestea solicită redefinirea unei „*mari viziuni*" care să treacă dincolo de diferitele concepții despre lume, limitate toate la nivel cultural, economic și politic. Spre aceasta trebuie să țintească o filosofie a speranței și solidarității universale. Trebuie depășit „spiritul diviziunii", generator de conflicte, dorință arzătoare de succes, de supremație și de lăcomie oarbă – așa cum ne arată și Jiddu Krishnamurti – și cum ne explică Yuval Noah Harari atribuindu-i speciei umane capacitatea specială și unică de „cooperare în mod flexibil pe scară largă".

Este nevoie de o nouă viziune: o viziune evolutivă, bazată pe o lege fundamentală a „unității colective", care explică trecerea necesară de la micile comunități până la cea mondială, construită prin „*metoda colaborării fraterne*", altruistă și unitară, așa după cum ne arată Pietro Ubaldi. Într-o atare perspectivă, o viziune este întotdeauna o „*viziune de ansamblu*": o viziune interioară, organică în principiile sale care se poate înțelege doar simțind-o înăuntru și trăind-o în cotidian. Aceasta are nevoie de simțul existenței și al adevărului. Acest lucru devine posibil iar în conexiune cu imaginativul *poietic* aprioristic.

VII

Ceea ce vrea Mircea Arman să ne arate, cu această detaliată și articulată analiză istorică, nu este perspectiva unui sentimentalism contingent. Imaginativul *poietic* este un act intuitiv de cunoaștere, operat de acea de inteligența activă definită de Aristotel și de acel „Dasein"(*ec-sistent*) descris de Heidegger.

Pentru aceasta, cunoașterea esențială se raportează la existență și se dezvoltă prin mijlocirea eticii. De aceea, culmea subiectivității este pasiunea. Și, în acest sens, interioritatea devine transparență a gândului în existență, care se poate comunica numai în mod indirect. Acesta este sensul în care Arman, referindu-se la Heidegger, susține că: „*mărturisirea nu înseamnă o expresie care se adaugă ulterior la ființa sa umană, însoțindu-l marginal, ci este o parte constitutivă al Dasein-ului propriu omului*".

Noii poeți vor trăi într-o conștiință planetară, în așa fel încât să-și dea seama că constituie o „*morală utilitară*", cea care previne războaiele și dezastrele ecologice de felurite tipuri și ne face să ne dăm seama că, dacă le facem rău altora, la sfârșit, prin „*legea feed-back*-ului" acesta se întoarce negativ împotriva noastră. Dezvoltare și evoluție pot exista și pot să regleze istoria noastră dacă reușim să depășim miopiile logice ale resentimentului și ale revanșei, instituindu-le pe cele ale înțelegerii reciproce și ale solidarității preventive.

Acesta este noul „*imaginativ rațional aprioristic*" capabil să facă să acționeze o omenire conștientă de-acum de binele comun de pe acest Pământ care ne susține. uimește, inspiră și construiește.

De aceea Mircea Arman ne vorbește de „*prezent*", care se regăsește în timpul actual. Trăind în prezent – care nu este imediatul momentaneității ci continuitatea proiectualității – viitorul devine

continuare, iar trecutul inspirație, dincolo de schemele depășite opozitive, de conservare / inovare.

Din toate acestea rezidă valoarea instrumentului filosofiei și a mijlocului edificator al contemplației. Este vorba despre filosofie ca înțelepciune și de contemplație ca apreciere și conștientizare a existenței noastre în lume, de modalitatea noastră de *„a fi"*.

Cu toată necesara împărtășire și coresponsabilitate care derivă din aceasta.

VIII

Mircea Arman ne avertizează că *„lumea a pierdut credința într-o idee capabilă să o îndrume și să o conducă. De aici rătăcirea și lipsa de fundament a existenței umane; ființa s-a alienat"*. Tot de aici și nevoia de a recupera ceea ce, la originile sale, a reprezentat gândirea filosofică. Pentru acesta, Autorul pleacă de la poeții și filosofii greci, spre a ajunge la Heidegger. Hőlderlin, Rilke, și până la Dante Alighieri cu intenția de a recupera acel *imaginativ poietic* ca facultate apriorică a intelectului, prin intermediul căruia devine posibilă instituirea de lumi diferite, întrucât sunt lumi posibile, inteligibile, raționale, etice.

Într-o atare perspectivă se poate întrevedea *„prezența"* ca o continuă naștere și moarte, ca o a patra formă a timpului, împreună cu prezentul, trecutul și viitorul. Este vorba despre dimensiunea lui *acum*, ca și contemporaneitate ființei prin modalitatea ei proprie de a fi în existență. În această perspectivă, Dante este văzut ca fiind primul poet modern care, ca și cei antici, redescoperă calea autentică a poeziei și rolul profetic al poetului.

De aceea ne descrie Arman în acest volum felul în care cultura și civilizația occidentală au evoluat pe calea care desparte intelec-

tul uman de realitate și îi permite imaginativului, care este pură subiectivitate, să o vadă ca printr-o lentilă întoarsă. Ne face să înțelegem cum, în mod diferit de cea occidentală, mentalitățile primitive chinezești și hinduse au rămas apropiate de realitate, chiar dacă, la începuturile sale, civilizația europeană nu se deosebea prea mult de contextul general al mentalităților primitive și de conceptul lor ca oglindă: *concept* perceput ca *Adevăr*.

IX

Este nevoie astăzi de un orizont amplu, perfect rotund, care să cuprindă toate ființele care trăiesc în biosfera noastră. Este vorba de o mare viziune a imaginativului poietic aprioristic rațional pentru a reuși să avem o viziune despre viitor, trăind prezența propulsivă într-o actualitate activă, contemplativă și în același timp în acțiune.

De aici și valoarea contemplației prin care „*intelectul activ privește obiectul cunoscut, interacționând întrutotul cu el*". Să ne gândim la contemplarea stelelor vara sau atunci când simțim vântul care vine de departe și mergând mai departe sau la răsăritul de soare cu conștiința că o face în același fel oriunde pe pământ și pentru toată omenirea. Din această percepție imaginativă poate să apară și să se dezvolte conștiința noastră planetară, de care de-acum înainte nu se mai poate face abstracție.

O asemenea contemplație derivă din privirea poetică asupra vieții și din ceea ce Aristotel, în *Etica nicomahică* (X,8,9), determină ca fiind punctul maxim al fericirii, constând în exercitarea cu grijă a intelectului. Efectul este extragerea, în acest fel, a unei « *fericiri perfecte* » asemenea aceleia a zeilor, deoarece „*activitatea*

lui Dumnezeu, care excelează printr-o stare de absolută bunătate, este o activitate contemplativă"

X

Reîntorcându-ne pentru toate acestea la imaginativul grec, el ne poate fi de folos pentru marea „*deschidere*" spre lume. Fără o amplă contemplare nu va putea fi pusă în mișcare o acțiune profitabilă. Aceasta este sarcina noilor filosofi, a vizionarilor planetari, pentru că de o viziune planetară avem astăzi nevoie. Știința și tehnica pot fi înscrise doar în cadrul acestui orizont amplu și de perspectivă. De aceea, inteligența artificială trebuie să poată fi efectul unei viziuni contemplative a noii umanități. În acest sens, Mircea Arman îi atribuie filosofiei caracteristica de „*tensiune a unei continue căutări a ceea ce există în ființă*".

În această perspectivă filosofia – definită de Aristotel ca „*știință a adevărului*" – ne permite să reflectăm asupra întrebării esențiale a existenței noastre în lume. Adevărul nu este un obiect al cunoașterii. Ceea ce putem lua în analiză, ca expresie a vieții, se referă la ceea ce este „*sigur*" și nu la adevăr.

Sigur e ceea ce putem dovedi, verificându-i prezența în spațiu și în timp, putându-i evalua valoarea. Lucrul sigur este comparabil și poate fi confruntat. Lucrul sigur e întotdeauna sub verificarea socială și fenomenologică. Sigur este obiectul „*gândirii calculatoare*" de care ne vorbește Arman.

Dar adevărul se referă doar la ceea ce poate fi găsit în interioritate și dovedit, ca parcurs al vieții, maturizare existențială și simțământ în complexitatea sa. De aceea, Kierkegaard afirmă că „*în timp ce pentru reflexia obiectivă adevărul devine ceva obiectiv, obiectul însuși, de aceea este nevoie să-l vedem separat de subiect; pen-*

tru reflexia subiectivă, în schimb, adevărul devine o luare în posesie, în interioritatea sa, în subiectivitatea sa și este vorba, deci, de a ne apleca asupra existentului în subiectivitatea sa".

XI

În conformitate cu considerațiile lui Heidegger, pentru Mircea Arman trebuie recuperată atitudinea fundamentală a filosofiei față de moarte, ca ultim termen al destinației noastre și noi știm bine, ca și Feuerbach, că „*omul trăiește atâta timp cât destinația sa este încă destinație*".

În acest sens, adevărul este o cale ce trebuie parcursă în mod existențial, cu conștiința sfârșitului în moarte și de a trebui să trăiești cu conștiința ei, în mod autentic, în mod curajos. De aceea, Autorul susține că limba poate chiar să reprezinte „*amenințarea ființei de către existență*" în diferitele forme de deformare, de înțelegere greșită sau de minciună, de răutate a exercițiului retoric sau a defăimării.

Grație limbii, toate descoperirile științifice importante au făcut să iasă la lumină, din neant, existența, făcând posibile lucruri care nu existau până la un moment dat. De aceea este importantă distincția dintre gândirea „*dianoetică*", în legătură cu intelectul pasiv și cea „*noetică*", în legătură cu intelectul activ. Primul tip de gândire se dezvoltă în mod progresiv, prin analiză; în schimb, cel de-al doilea tip, este instantaneu: se manifestă prin contemplare, în legătură cu fenomenul „*maniei*", *ca fenomen obsesiv*. De aici toate artele și științele.

Mircea Arman ne lămurește cum ceea ce înțelegem prin „*anamnesis*" are sensul de a căuta adevărul în interioritate, de a regăsi locul pierdut, de întoarcere la o stare reală plecând de la una

potențială, de a cunoaște fără a trebui să îți amintești, cunoaștere care este mereu în acțiune. Autorul explică, întocmai, în acest text, distincția dintre filosofia adevărului, ca *Alétheia* și cea care vede adevărul, ca *anamnesis*, trecând, astfel, de la adevărul oracular-revelativ al acelor „*maeștri ai adevărului*" la „*gânditorii sistematici*".

XII

Din toate aceste considerații Autorul ne ajută să înțelegem faptul că filosofia greacă nu a fost doar un simplu început, ci a reprezentat și un sfârșit, până și Platon și Aristotel erau conștienți că anticii știau mai mult, erau mai aproape de *sophia*, trăită și manifestată ca „*o modalitate privilegiată de a spune*" (omniștiința), care era un apanaj al Muzelor. Poate că va trebui să ne întoarcem la vremea lui Apollo pentru a regăsi în inspirația Muzelor acea înțelepciune pierdută, dispărută în fragmentarea cunoașterilor și a miriadelor de dorințe ale noastre, inspirate de o lume a imaginii și a aparenței. Nu întâmplător în nativii digitali plăcerea freneziei mișcării și atracția muzicii determină o cultură acustico–vizuală predominantă – deja, de fapt, preconizată de Marshall McLuhan – cu autoritatea sa indiscutabilă în *social*, îmbogățită de cultura *mass-media*.

Cu această carte a sa, Mircea Arman ne cheamă din nou la nevoia de înțelegere a esenței Ființei ca Adevăr și a valorii *sine*-lui ca deplină realizare a ființei umane. În toate acestea trebuie văzut procesul deplin al formării personalității umane. A te întoarce la începuturile filosofiei nu este doar a te întoarce la originile modului nostru de a gândi și de a fi, ci a te regăsi ca umanitate care unește cunoașterea și existența, istoria și morala, imanența și transcendența.

Și de aceea se pune problema lumii virtuale, construite pe baza inteligenței artificiale, cu tot ceea ce implică drept efecte în relația eu-celălalt. În acest sens, Autorul vorbește despre o dublă intermediere pe care o operează lumea artificială cu ajutorul mașinilor și al inteligenței artificiale, care permit o comunicare a informației aproape instantanee și universală.

Considerațiile lui Arman, în această privință, ne fac să medităm asupra felului în care *imaginativul artificial* tinde să ocupe spațiul și să corupă așa-zisul *imaginativ natural* ca apoi să-l înlocuiască. Ceea ce, poate, pierdem este relația universalului cu particularul. Astfel, virtuțile umane riscă să-și piardă rolul lor de valoare transcendentă, raportându-se numai la societate și la alte repere ce-i sunt complementare, dar nu la Adevăr. De aici nevoia de recuperare a filosofiei, care trebuie înțeleasă nu doar ca o simplă „*gândire calculatoare*" ci ca o „*teorie a adevărului*".

În românește de *Cristian Alexandru Damian*

ISBN 978-606-9660-40-9